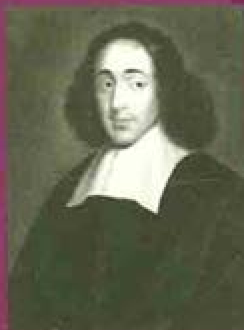
سلسلة نصوص



إسبينوزا والإسبينوزية

تأليف بيار-فرنسوا مورو
ترجمة د. جورج كتوره

إسبينوزا والإسبينوزية

بيار ـ فرنسوا مورو

إسبينوزا والإسبينوزية

ترجمة

الدكتور جورج كتوره

دار الكتاب الجديد المتحدة

Original Title:
Spinoza et le Spinozisme
by **Pierre-François Moreau**

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية عام 2003
في دار المطبوعات الجامعية الفرنسية في فرنسا

الطبعة الأولى
كانون الثاني/يناير/أي النار 2008 إفرنجي

إسبينوزا والإسبينوزية

ترجمة الدكتور جورج كتوره

موضوع الكتاب فلسفة | تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة

الحجم 11.5 x 17.5 سم | التجليد عادي

ردمك ISBN 9959-29-379-3 | رقم الإيداع المحلي 2005/7368
(دار الكتب الوطنية/بنغازي - ليبيا)

دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس.
هاتف 04 03 75 1 961 + خليوي 39 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + فاكس 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 11-98 رياض الصلح - بيروت - لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق الهاري، طرابلس - الجماهيرية العظمى
هاتف وفاكس: 013 07 34 21 218 + نقال 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني: oeabooks@yahoo.com

مقدّمة المؤلف للطبعة العربية

لماذا نقرأ إسبينوزا اليوم؟

لوْ عدنا ثلاثين سنة إلى الوراء (حين أصدرت كتابي الأول عن إسبينوزا) لكان بإمكاني أن أجيب بالتأكيد: بسبب الماركسية، والتحليل النفسي، والأبستمولوجيا (أو البنيوية). يبدو أنه بإمكان كل من هذه الخطابات ـ ومتغيراتها الأكثر حداثة بشكل خاص ـ أن تجد نقاط ارتكاز، أو مصادر لها، في الإسبينوزية. فنحن اليوم، نواجه إغراء الاخذ بالإجابات نفسها، ولن نكون على ما يظهر على خطأ بالضرورة. إلا أنه بالإمكان أيضاً تقديم أسباب ثلاثة أخرى، وهي أسباب لا تكرر الأولى، ولا تعارضها أيضاً، بل هي تتقاطع معها، إنها: مادة السياسة العاطفية؛ مسألة العقلانية؛ بناء الأجساد وتاريخيتها.

السياسة: فكّر إسبينوزا في عدد كبير من مظاهر الحياة الحاضرة: الهوية القومية، السر الذي يحيط بالسلطة، الفساد الذي يهدد المؤسسات دون انقطاع. إلا أنه اهتم بشكل خاص بالعناصر التي تبني السياسة، وهذا ما يحمس الافراد، وما يجمعهم ضمن الحشود، وما يجعلهم يعبدون القادة أولاً ثم يحرقونها هي والمثالات؛ وهذا ما يجعلهم يموتون من أجلهم أحياناً: الأهواء،

وأول هذه الأهواء وأقواها وأكثرها عنفاً الهوى الديني. هذه التساؤلات نجدها في كل أعماله: لماذا يخلف فعل الحياة البشرية اليومي الوهمَ بالضرورة، والإيمان بالغائية، الامل والخوف تجاه العلامات التي يمكن لها أن تشير إلى المستقبل. يكفي وهم الغايات وانتظار العلامات، يعود ذلك لتنوع المخيلة غير المتناهي التي تتأسس عليها، مع أخذ تعددية العقائد بعين الاعتبار، بما فيها الأكثر انحرافاً؛ مع أخذ قوتها بعين الاعتبار أيضاً. من هنا، يصعب الحديث عن الدولة دون علاقتها بالدين؛ وأي منهما يتحكم في الآخر؟ ومن منهما سيربح انتماء الناس إليه، الناس الذين هم من المؤمنين ومن المواطنين في آنٍ واحد.

العقلانية: وضع إسبينوزا مؤلفاته إبان الثورة العلمية الكبرى التي حدثت في القرن السابع عشر. حيث تمّ اكتشاف أن القوانين الرياضية هي التي تشرح العالم الطبيعي، ومن المأمول أن تشرح أيضاً عالم الانفعالات. فهل لسلطة الشرح بالعقل من حدود، أو هل على العقل أن ينحني أمام حدود رسمها الجهل، الصدفة، أو العناية؟ من بين كل الفلسفات التي ظهرت في العصر الكلاسيكي تعتبر الإسبينوزية الفلسفة التي ترفض رسم حدود للعقل؛ بل أكثر من ذلك، إنه يضعها في وسط تأويله للعالم. الوجود، يعني حصول السبب؛ فما أن يوجد السبب حتى يصبح الوجود واقعياً ويكون له آثار. التفكير يعني البحث عن أسباب الأشياء ومعرفتها، فالواقعي يصبح بذلك معقولاً بشكل كلي، وبذلك تندمج قوة التفكير مع قوة الفعل.

الجسد: بالنسبة لإسبينوزا، يتحدد الفرد أولاً بجسده، والجسد يتحدد بتعقد بنيته، وبتبادلاته مع الخارج. مفارقة: إن ما يبدو أنه الوحدة الأخيرة، ليس جسداً معزولاً، بل هو جملة

حاجاته، ومصادره وقدراته ـ أي علاقاته مع أقرانه ومع الطبيعة بحيث إن تركيبة أعضائه هي التي تسهّل أو تعرقل هذه العلاقات. وهكذا حين يتفكر في أصل الدولة فهو يفعل ذلك أحياناً، شأن معاصريه، مستخدماً عبارات «العقد الاجتماعي»، ولكنه يستخدم إلى جانب ذلك عبارات مبادلات الجسد؛ المقدرة، والحقل الخاص، وتقسيم العمل الناشئ عن حاجات الأفراد. من هذين القرنين، من العصر الكلاسيكي وعصر الأنوار، حيث ظهرت فكرة حقوق الإنسان، يمثّل إسبينوزا خصوصية جذرية: هذا ما يشكّل الحق الطبيعي بالنسبة إليه، إنها قوة الجسد، أي نظام علاقات الجسد مع محيطه. إن الحق ليس إلاّ حقاً مجرداً. وتاريخ هذا الجسد هو أيضاً تاريخ نتيجته الطبيعية ـ النفس؛ وثمة عدد من مظاهر الإسبينوزية يشكّل نظرية مشتتة من السيرة الذاتية. إن الفرد بالنسبة له ليس معطى مرة واحدة وإلى الأبد؛ فلا يمكن التفكر فيه إلا على إيقاع ديمومته، والأحداث التي تحوله، والأسباب التي تنطبع على تعقيده. تتحدد الحياة البشرية بشكل مزدوج عبر علاقاتها في الامتداد وعبر تفعيلها في الزمن.

إننا نعيش في زمن يعيد اكتشاف عتامة الدولة وقوة الأهواء الدينية، في زمن يُخشى أن تهدد تقديمات العلوم الإنسانيةَ والكرامةَ البشريةَ والأعرافَ المقبولةَ، في زمن ينزعج من ضغط الأجساد ويعجب من تفتحها، في زمن يهتم بشغف بالسيرة وبالسيرة الذاتية، حيث يعتقد بتميّزها لحقيقة الفرد، دون أن يقيس التركيبة الخيالية فيها. ثمة أسباب متعددة تحملنا إذاً على معاودة قراءة إسبينوزا.

بيير ـ فرنسوا مورو

كانون الثاني 2006

مقدّمة المترجم

العودة إلى إسبينوزا!! تواجه الفلسفة باستمرار العديد من العودات: العودة إلى كانط (Kant)، العودة إلى العقلانية، العودة إلى إحياء الفكر الإنساني... كلها عودات يشهدها الفكر على الدوام، وهي تتم باكتشاف معيَّن، كأثر نفسي أحياناً أو لتطبيق منهج جديد على فكر قديم، وهذا يحدث باستمرار، إذ تتغير المناهج وتتوسع آفاق البحوث وتتشعب، فهل حدث ذلك مع إسبينوزا (Spinoza)؟ ربما، وربما لا، لكن إسبينوزا يظل ـ شأن الفلاسفة الكبار ـ محطةً يعاود المرء طريقه إليها.

يتناول هذا الكتاب إسبينوزا من جوانب متعددة حددها المؤلف في تقديمه للترجمة العربية، وأشار فيها إلى راهنية إسبينوزا من حيث اهتمامه بالسياسة ونقله لفلسفة عقلانية ساهمت تالياً في انتشار العقلانية وصولاً إلى التنوير فالحداثة. وأشار أخيراً إلى مقارباته في حقل الفلسفة الحديثة من حيث اهتمامه بالجسد وعلاقة ذلك بالفلسفة الحديثة التي تجعل الجسد حاملاً للعقل وتالياً للفكر مع ما لذلك من أهمية. في كل الأحوال يظل هذا النقاش الذي حمله ديكارت بداية نقاشٍ يثير الجدل.

أفرد الكتاب فصلاً طويلاً لمؤلفات إسبينوزا وحياته. واستطاع أن يكشف الكثير من الغموض الذي أشيع حول الكاتب وحول المؤلفات، التي لم يكتمل بعضها رغم كل الوعود التي وعد بها إسبينوزا. وهذا شأن يتكرر بكل الأحوال، تكرر مع كانط ومع

هيغل (Hegel). ولكننا في نهاية الامر نتعامل مع الموجود. إسبينوزا المثير للجدل بيهوديته وبأصله الإسباني أو البرتغالي، بانتقاله إلى هولندا وغموض إقامته في هذا الوسط أو ذلك، في هذه المدينة أو تلك. كل هذه أمور نجد لها مكاناً واسعاً في هذا الكتاب الصغير، إن الشكوك التي أثيرت تظل شكوكاً، لكن القرائن الموجودة هنا تجلي أموراً كثيرة بالفعل، وهذا ما يجعل من هذا الكتاب خاتمة تصورات متعددة وخاتمة خلاصات متعددة أيضاً. اتّبع الكاتب في هذه الدراسة منهجين متوازيين. أشار أولاً إلى أهم المؤلفات، بعد السيرة طبعاً، ورسم من خلالها خلاصات افكار إسبينوزا، لكنه عاد وتناول ذلك كله من خلال رسم مبادئ فلسفة إسبينوزا، إنْ في السياسة أو الأخلاق أو الماورائيات، متنقلاً بين المؤلفات رابطاً بعضها ببعض، وبذلك يصبح هذا الكتاب دراسة شاملة لا تتوقف عند مقولة واحدة بل تجمع بين المقولات المتعددة، وإذا كان الجانب السياسي هو الجانب العملي للفلسفة والأخلاق فإن الكاتب قد أولى ذلك الأهمية التي تستحق من خلال الربط بين النظري والعملي في الفلسفة.

استفادت الإسبينوزية من تاريخ لاهوتي وفلسفي عميق من اليهودية والمسيحية، ولا جدال في ذلك. وإسبينوزا عاش تقلبات هذه المرحلة وعانى منها وصولاً إلى الاضطهاد ومحاكم التفتيش. وعرف حرية الفكر كما شرعتها العقلانية الناشئة واستفاد منها. فانكب على ديكارت وتجاوزه، أو لنقل استفاد منه وآمن بالعقلانية لا لرد اللاهوت، ربما لاستكماله، وافاد السياسة من ذلك ربما لتحريرها. وهذا ما حاول هذا الكتاب ترجمته من خلال الصور المتعددة التي رسمها لهذا الفكر الذي مازال إلى يومنا يشغل بال كل الدارسين، ربما كان إسبينوزا مجهولاً في الفكر العربي، مع الإشارة إلى ترجمات بعض مؤلفاته منذ مدة طويلة. عسى أن تضعنا هذه الدراسة مجدداً أمام فيلسوف نستعيده لنستفيد منه، فالفلسفة تُستعاد باستمرار وتكتمل مع الأيام وهي تتجدد مع الايام أيضاً.

مقدّمة

ثمة صور متعددة تتراكم عند كل من يذكر اسم إسبينوزا، فهو:

ـ أحد أكبر العقلانيين في القرن السابع عشر، أحد هؤلاء الذين تقدموا في الحقل الجديد الذي افتتحه ديكارت (Descartes). وربما كان هو من أكثر من استفاد من نتائج الثورة العلمية لأنه أراد أن يقيم بناءً هندسياً في تحليله للإنسان.

ـ الفيلسوف الذي هوجم من كل الجوانب، في تصوره لله (الذي يقارب الإلحاد) إله التوراة، ولتصوره للأخلاق (حيث رفض إقامتها على أساس حرية الاختيار أو الخطيئة). نُفي أول الأمر من الجماعة اليهودية في أمستِردام، ثم أُدين من قِبل الأرثوذكسيين في كل الديانات. إلا أن أفكاره قد انتشرت أول الأمر بشكل سرّي قبل أن تظهر مجدداً في ألمانيا عند نهاية القرن الثامن عشر، الذي أعلنه «ثملاً بالله».

ـ مرجع نعاود مصادفته في السياسة، عند المتحررين (علماً أن دفاعه عن حرية التفلسف إنما تستند على حجج هوبز (Hobbes)، الذي لا يعتبر حصرياً مبشّراً بالحرية السياسية). وعند الديموقراطيين (علماً إن كتابه الأخير قد ظهر وكأنه يحافظ على توازن متساوٍ بين الملكية والارستقراطية والديموقراطية). وعند

الماركسيين (لكنه يشدد على تفاهة وابتذال كل ثورة)؛ مرجع يعاود ظهوره في تاريخ التحليل النفسي (ومع ذلك فإن تصوره للمخيلة لا يغطي مفهوم اللاوعي)، وفي العلوم الاجتماعية (التي لم تكن موجودة في العصر الذي كتب فيه).

وإذا أضفنا إلى ذلك كله أن إسبينوزا هو أحد الفلاسفة الذين يتمتعون بجمهور عريض خارج الأوساط المحترفة في الفلسفة، وأنه غالباً ما يشار إلى سمعته بالصعوبة والغموض، فإننا نستطيع قياس عدد المفارقات التي ترتبط بصورته وبعقيدته. لا تزعم الصفحات التي تلي الرد على كل هذه المسائل. إلا أنها تقدم مع ذلك الأضواء اللازمة حول ما نعلمه عن حياته، عن مضمون أعماله، وعن بعض مسائل التأويل، وحول تاريخ العقيدة.

لقد قمنا باستخدام آثار إسبينوزا مستعينين بالعناوين الأصلية التي أعطيت لها، وأحياناً أخرى بالاستناد إلى الترجمة الفرنسية كما قمنا باستخدام تلخيص يتكرر أعطيناه لهذه المؤلفات انطلاقاً من عنوانها. وهي على الشكل التالي:

Tractatus de Intellectus Emendatione (Traité de la Réforme de l'Entendement): TIE. (وأحياناً TRE) رسالة في إصلاح العقل.

Korte Verhandeling van God, de Mensch en des Zelfs Welstand (Court Traité de Dieu, de l'Homme et de sa Béatitude): CT وأحياناً KV الرسالة المختصرة في الله والإنسان والغبطة.

Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I et II. Cogitata Metaphysica (Principes de la Philosophie de Descartes. Pensées Métaphysiques): PPD, CM.

مبادئ فلسفة ديكارت، أفكار ماورائية.

Tractatus Theologico-Politicus (Traité Théologico-Politique): TTP.

رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجم هذا العمل الدكتور حسن حنفي، 1973، مصر.

Ethica (Éthique): E. الأخـلاق.

Tractatus Politicus (Traité Politique): TP. الرسالة السياسية.

Compendium Grammatices Linguae Hebraeae (Abrégé de Grammaire Hébraïque): CGH. مختصر القواعد العبرية.

غالباً ما نشير إلى الرسالة المختصرة وإلى الرسالة السياسية بحسب الفصول، وإلى الثانية بحسب المقاطع أيضاً. أما الأخلاق فيشار إليها بحسب التقسيم إلى أرقام الأجزاء والقضايا. في الطبعة التي أعدتها PUF يشار إلى «رسالة في اللاهوت والسياسة» بحسب المقاطع، بالنسبة لتقسيم رسالة في إصلاح العقل، نجد نوعين من التقسيم - تقسيم الناشر Bruder، وقد استعادها Koyré، وهذا ما نعتمده نحن. ثم هنالك نشرة Appuhn.

الفصل الأول

حياتــه

كانت حياة إسبينوزا وأعماله موضوع العديد من الأساطير، والتأويلات الأحادية الجانب والمغالطات التي أدت إلى معاني معاكسة، تعود إلى المنظورات السيئة التي تمّ الانطلاق منها. لذلك لا بدّ من البدء بعرض ما يعرف عن سيرته بشكل جاف أولاً، ثم العودة إلى مسائل التأويل والتقييم. فالموضوع لا يقوم على تحاشي الاختراعات وحسب؛ بل لا بدّ من فهم رهانات الوقائع القائمة أيضاً.

الـوقـائـع

في 24 تشرين الثاني/نوفمبر عام 1632 ولد بنتو دي إسبينوزا (Bento de Spinoza) في أمستردام وسط عائلة يهودية من أصل برتغالي. توفيت أمه حنّة ديبورا (Hanna Debora) عام 1638، وتوفي والده ميشال (Michael) عام 1654. بعد وفاة والده راح يدير مؤسسة تجارية كان والده قد أسسها وبالتشارك مع أخيه غابرييل (Gabriel). في 27 تموز/يوليو 1656 أبعد عن الجماعة اليهودية التي ينتمي إليها. وعلى ما يبدو، لم يعد له منذ ذلك التاريخ أية علاقة مع

عائلته، بكل الأحوال صارت إدارة المؤسسة التجارية حكراً على أخيه، أما هو فكان يكتسب عيشه من صقل العدسات البصرية. وفي هذا الوقت تقريباً تدرب على دراسة اللاتينية والثقافة الكلاسيكية في المدرسة التي أسسها عام 1652 فان دان أندن (Van den Enden) وهو يسوعي سابق. تردد إسبينوزا على البروتستانت الذين ينتمون إلى حلقات «الإصلاح الثاني» التي انطبعت بطابع ديكارتي. في آب/أغسطس 1658 وآذار/مارس 1659، قام اثنان من الإسبان وكانا يحكيان عن التفتيش بمقابلة إسبينوزا مع مرتد آخر يدعى خوان دي برادو (Juan de Prado) الذي أعلمهما أن إسبينوزا لم يعد يؤمن بإله التوراة، وهو بصدد البحث عن أفضل القوانين لإشهار ذلك. عام 1660 أو 1661 ترك إسبينوزا أمستِردام «Amsterdam» ليقيم في رينسبورغ «Rijnsburg»، المدينة التي صادف أنها المركز الثقافي لهذه الجماعة الدينية.

حتى هذا التاريخ لم يكن إسبينوزا قد نشر شيئاً بعد، إلا أن شهرته كانت واسعة في أوساط المدافعين عن «العلْم الجديد»، حتى أن سكرتير الجمعية الملكية هنري أولدنبورغ (Henry Oldenburg) الذي كان على سفر إلى الأقاليم المتحدة قد تعمد المرور في رينسبورغ ليزوره طيلة صيف عام 1661. وبعد عودته إلى لندن راح يراسله. شكّل ذلك بداية مراسلة طويلة دامت على مدى خمس عشرة سنة (مع فترة انقطاع طويلة) حيث تمّ التطرق إلى كل المواضيع: الفيزياء الدين، الفلسفة... إلخ. عام 1663 انتقل إسبينوزا إلى فوربورغ «Voorburg». وهناك نشر «مبادئ فلسفة ديكارت» (عام 1664 ظهرت ترجمة نيرلندية لهذا الكتاب). كان صدور الكتاب مناسبة مراسلة مع وليم فان بليونبرغ (Willem van Blijenbergh)، حيث تمّ التطرق إلى مسألة الشر بشكل واضح.

بين نهاية عام 1669 وبداية عام 1671 ارتحل إسبينوزا مجدداً، ليحلّ في لاهاي «La Haye» هذه المرة حيث بقي حتى وفاته. بدءاً من العام 1665 على الأقل كان إسبينوزا يعمل على «رسالة في اللاهوت والسياسة Traité Théologico-Politique» التي ظهرت بإغفال اسم المؤلف عام 1670 لتلاقي على التو معارضة من كل جانب؛ وقد منعت منذ العام 1674 في الوقت الذي تمّ فيه منع «فلسفة تأويل الكتاب المقدس Philosophie Interprète de l'Ecriture Sainte» الذي أصدره لودفيك ماير (Lodewijk Meyer)، وكتاب هوبز (Hobbes) «لفياتان Léviathan»، و«مكتبة الإخوة البولونيين Bibliothèque des Frères Polonais» (مجموعة نصوص ترفض التثليث وألوهة المسيح «Sociniens»). في هذه الأثناء عام 1671 تلقى إسبينوزا رسالة من لايبنتز (Leibniz) الذي قدم للقاء به بعد عدة سنوات من ذلك. عام 1672 أدى الاحتلال الفرنسي إلى سقوط الإخوة دي ڤيت (De Witt) الذين كانوا يديرون البلاد منذ خمس عشرة سنة، بعد مصرعهم واعتلاء Guillaume d'Orange السلطة، حاول إسبينوزا أن يعلق إعلاناً ضد القتلة: (Ultimi Barbarorum = آخر البرابرة). فهل فكّر إسبينوزا آنذاك في ترك البلاد؟ هذا ما توحي به إشارة في كتابة لاحقة صدرت من قِبل لورنزو ماغالوتي (Lorenzo Magalotti).

عام 1673 التقى إسبينوزا محيط أسرة de Condé (من الأسر الحاكمة التي تنتمي إلى بوربون)، وذلك في معسكر الفرنسيين في أورشت (Utrecht). عام 1675 جرت محاولة، توقفت دون نتيجة تذكر، لطبع كتاب «الأخلاق l'Éthique»، وذلك تحت تهديد الأساقفة. توفي إسبينوزا في 21 شباط/ فبراير 1677. بعد ذلك قام أصدقاؤه بطبع أعماله بعد وفاته باللاتينية

(Opera Posthuma) مع ترجمة بالنيرلندية (Nagelate Schriften).
وهي تضم الأخلاق، الرسائل، وثلاث رسائل غير مكتملة، «رسالة إصلاح العقل Traité de la Réforme de l'Entendement»، «الرسالة السياسية Traité Politique»، و«مختصر القواعد العبرية l'Abrégé de Grammaire Hébraïque» (هذا الأخير صدر وحده في المجموعة اللاتينية). تصدرت المجموعة مقدمة، واضع نصها النيرلندي هو دون شك جاريغ جلس (Jarig Jelles)، أما النسخة اللاتينية فترقى إلى L. Meyer. في السنة التي تلت ظهرت ترجمة فرنسية مغفلة من «رسالة في اللاهوت والسياسة»، (وقد أنجزها البروتستانتي الفرنسي غابريال دي سانت ـ غلين (Gabriel de Saint-Glain) دون شك). وهي تحتوي (بالفرنسية) ملاحظات «حاسمة تساعد على فهم هذا الكتاب» وهي توحي إلى عمل إسبينوزا عليها من أجل طبعة ثانية.

المصادر والوثائق

لوقت طويل لم تكن حياة إسبينوزا لتُعرف إلا بفضل خمس وثائق أساسية:

1 ـ **1677**: مقدمة الاعمال «Œuvres Posthumes» التي صدرت بعد وفاته، وهي عبارة عن صفحتين. يقول (Meinsma): «تعتبر حجر الزاوية لكل ما كتب لاحقاً، ذلك أنه «لا يمكن لاحد أن يشك في حقيقة ما تمّ إيداعه فيها»، وهي من وضع اكثر أصدقائه قرباً إليه، وقد كتبت تماماً بعد وفاته.

2 ـ **1697**: مقالة بيير بايل «Pierre Bayle» في قاموسه التاريخي والنقدي «Dictionnaire Historique et Critique» وقد تمّ

تنقيحها في الطبعة الثانية، حيث تمّ إدخال العناصر التي قدمتها مقدمة كورتهولت (Korthólt)؛ وقد ترجمت إلى النيرلندية من جانب ف. هالما (F. Halma) عام 1698. وكان يعمل مكتبياً. من خلال المختصر الذي قدمته هذه المقالة للنظام ومن خلال الملاحظات أصبحت أفكار إسبينوزا معروفة إبان القرن الثامن عشر. تضم المقالة أيضاً رواية لحياة إسبينوزا كما قام بايل بإعادة تركيبها انطلاقاً من مصادر مختلفة.

3 ـ **1700**: مقدمة سبستيان كورتهولت (Sebastian Kortholt) للطبعة المعادة من رسالة «المخادعين الثلاثة Traité des Tois Imposteurs» التي قام كريستيان كورتهولت (Christian Kortholt) (والد سبستيان) بنشرها عام 1680 (والمخادعون الثلاثة هؤلاء هم: هوبز (Hobbes)، هربرت دي شاربوري (Herbert de Cherbury) وإسبينوزا، وليس [الأنبياء] موسى ويسوع ومحمد، كما في التقليد المتحرر).

4 ـ **1704**: حياة إسبينوزا، التي حررها الأسقف اللوثري كوليروس (Colerus) والتي نشرها بالنيرلندية في الوقت الذي نشر فيه موعظته «قيامة يسوع المسيح الحقة من بين الأموات، التي دافع فيها ضد ب. دي إسبينوزا وطلابه». وهو لم يعرف إسبينوزا، ولا يقاسمه أفكاره، (بل هو يرفضها) لكنه كان مفتوناً بهذه الشخصية وقد حاول جمع المعلومات عن حياته وعن عاداته. كان قساً في لاهاي «La Haye» وقد سكن في منزل كان إسبينوزا قد سبقه للسكن فيه قبل عشرين سنة، وقد استطاع أن يسأل عنه الرسام فان در سبيك (Van der Spyck)، الذي قضى إسبينوزا آخر سنواته عنده. إن المعلومات التي قدمها حول المرحلة التي سبقت عام 1671 كانت مختصرة وغير أكيدة، عكس ما قدم من تفاصيل حية وغنية

حول السنوات 1671 ـ 1677. إن الجمع بين رفض عقيدته وامتداح سلوكه يبدو تصويراً لذلك الرسم الذي وضعه بايل عن «الملحد الفاضل». استند بشكل أساسي إلى شهادات فان در سبيك، مكملاً إياها بما استطاع أن يجده عند بايل أو كورتهولت.

5 ـ **1719**: القسم الأول من مجلد «حياة وعقلية م. بنوا دي إسبينوزا «La Vie et l'Esprit de M. Benoit de Spinoza» ـ وهو نص كان معروفاً منذ زمن طويل قبل نشره، وقد نسب إلى الطبيب الفرنسي، جان مكسيمليان لوكا (Jean-Maximilien Lucas)، وأصله من روان «Rouen» (1646 ـ 1697). والكاتب يقدم نفسه صديقاً ومريداً لإسبينوزا. يصعب تحديد زمان تأليفه: فهو كتب مباشرة بعد وفاة إسبينوزا (دونين ـ بوركفسكي Dunin-Borkowski) أو كان عرضة لإعادة التأليف مما يجعله مستقلاً عن المصادر التي كتبت في هذه الأثناء (Francès). بكل الأحوال، إن استعمال صيغة ضمير الجمع «نحن» في الصفحات الأخيرة تشير إلى أن هذه السيرة قد انبثقت من دائرة، أو من دوائر، قريبة من الفيلسوف: فهي «تتناسب مع ما وضعه كوليروس في المقدمة اللاتينية للأعمال التي نشرت بعد الوفاة، كما أنها تقترح تسلسلاً زمنياً أفضل للأحداث» (Meinsma). علينا أن نسجل أيضاً أن الجزء الثاني من المجلد «عقلية إسبينوزا»، والذي يعرف أيضاً بـ «رسالة المخادعين الثلاثة»، يأخذ بالتقليد الذي يرفضه كورتهولت لكن مع تحويله: فنظرية إسبينوزا في المخيلة قد أتت لتؤسس إلى نظرية خداع الأديان (وهذا ليس من العقيدة الإسبينوزية)؛ فنحن نرى هنا كيف يجدد إسهام الإسبينوزية في التقليد السري.

نحن إذن إزاء نصين باللاتينية: مقدمة الاعمال التي نشرت

بعد الوفاة، ومقدمة كورتهولت؛ وإزاء نصين بالفرنسية: بايل، وحياة إسبينوزا، وإزاء نص بالنيرلندية، وهو نص معروف في باقي أرجاء أوروبا من خلال الاشتغال على ترجمة فرنسية. ونحن لا نلاحظ بما يكفي أن أياً من هذه الوثائق الخمس لا يشكّل سيرة أصيلة: فكل منها يرافق نصاً نظرياً عليه التقديم له، بالشرح أو بإظهار الفوارق (والاعمال هذه بحد ذاتها، في الحالة الأولى نجد رفضاً عند كورتهولت ولوكا، وعرضاً ورفضاً عند بايل، وإعادة تأليف مناضلة عند لوكا (Lucas)). بالتالي، فإنه علينا أن نقرأ التأكيدات البيوغرافية في إطار هذه المواءمة: فلهجتها، وخيارها، ومناظيرها لا ترمي إلى مجرد رواية الوقائع.

ثمة وثائق اخرى في تصرفنا: المعلومات المتفرقة في أعمال إسبينوزا بالذات، ورسائله بشكل خاص؛ بعض الإشارات التي لا يعتمد عليها والمستقاة من الكتابات الهجائية (ونجدها في مجموعات Gebhardt، ومؤخراً أيضاً في مجموعات Walther)[1]. في القرن الثامن عشر نجد بعض الإشارات حول فان دن أندن Van den Enden بقلم: وليم غوري (Willem Goeree)؛ والطبيب مونيكوف (Monikhoff) يحرر بعض الملاحظات البيوغرافية. ومع نهاية القرن الثامن عشر اكتشف مور (Murr) بعض الهوامش على «رسالة في اللاهوت والسياسة». أما ڤان غيرت (Van Ghert)، وكان صديقاً وتلميذاً لهيغل، فقد بحث عن وثائق أخرى، لكن دون جدوى. في القرن التاسع عشر ظهرت بعض الصفحات الجديدة: رسائل جديدة، مختصر الرسالة القصيرة، ثم الرسالة القصيرة نفسها؛ لقد ساد الاعتقاد بإعادة اكتشاف كتابتين علميتين جديدتين. لم يأخذ البحث البيوغرافي والوثائقي انطلاقته الحقة إلا مع المقدّمة للكتابات التي نشرت بعد الوفاة، مع ماينسما (Meinsma). فاكتشف أعمال محاكمة

أدريان كورباخ (Adrian Koerbagh)، وحلل نشاط أصدقاء إسبينوزا الآخرين، ما أبطل أسطورة إسبينوزا الزاهد المعتزل - من هنا كان عنوان كتابه: إسبينوزا وحلقته[2]. يتعلق الامر بالبرهنة على أن إسبينوزا كان غاطساً في التقليد النيرلندي المعروف «بالعقول الحرة»، وبشكل خاص في أوساط الطلاب الذين يفسرون الإصلاح بتبني المعنى الفردي والعقلاني. هكذا يجعل ما يسمى من إسبينوزا معلماً في تاريخ الحرية والتفكر الحر في هولندا. سرعان ما ترجم كتابه إلى الالمانية وهو يندرج في أبحاث المدرسة الخصبة التي انبثق منها كل من فرودنتال (Freudenthal)، غابهاردت (Gebhardt)، ودومين - بوركوفسكي (Dunin-Borkowski). تولى فرودنتال طباعة ونشر المصادر المخطوطة، والوثائق الرسمية وغير الرسمية[3]. أما كارل غابهاردت فقد أشار إلى أهمية الهراطقة اليهود: أوريال داكوستا (Uriel da Costa) (وقد نشر أعماله)، وجان دي برادو (Juan de Prado). بعد ذلك، اكتشف إ.س. ريفا (I.S. Revah) في أرشيف محاكم التفتيش شهادات عزل اثنين من الإسبان كانا قد التقيا إسبينوزا وبرادو[4]. كما أن غابهاردت قد قام بنشر مقتطفات من مذكرات رحلة (Stolle) و(Hallmann)، وهما رحالتان ألمان قاما مع بداية القرن الثامن عشر باستصراح من عرفوا إسبينوزا قبل ثلاثين سنة من ذلك. أما غوستاف كوهين (Gustave Cohen) فقد اكتشف آثار الزيارة التي قام بها عام 1673 إلى معسكر الفرنسيين في أرشيفات Condé في Chantilly. أصدر كل من فاز دياز وفان در تاك (Vaz Dias Van der Tak) وثائق تلقي الأضواء على أسرة إسبينوزا وعلى طفولته[5].

كيف نقيّم مختلف المصادر؟ المسألة الاولى التي تطرح مصدرها الحكم حول الاختلافات المتباينة بين كوليروس (Colerus)

ولوكا (Lucas). كان كل من ماينسما (Meinsma) وغابهاردت (Gebhardt) أكثر ثقة بلوكا، نظراً لقربه الفكري والزمني إلى إسبينوزا. أما فرودنتال، مع أنه يرى فيه «تلميذ إسبينوزا الحقيقي» فهو يتحاشى متابعته باستمرار. آخرون، وعلى العكس من ذلك ـ خاصة الذين يريدون فك الروابط بحدها الأقصى بين إسبينوزا وحلقة أصدقائه ولأسباب متناقضة أحياناً ـ يشككون في شهادته: دومين ـ بوركوفسكي (Dumin-Borkowski) يعتبر أن طريقته في التفكير تبتعد عن طريقة تفكير إسبينوزا؛ كذلك تشكك مادلين فرنسيس (Madeleine Francès) في حقيقة علاقاته القريبة مع الفيلسوف وتدين ذوقه الذي يميل إلى الهجاء، هذا إلى جانب نزعة خاصة في فرض توجهه الفلسفي على الرواية. بل إن «عدم دقة» كوليروس تظل رغم ذلك ورغم عدم صحتها محتفظة ببعض تفوقها. بالفعل، تعيدنا الأحكام التي يطلقها المؤرخون الحاليون على المصادر إلى مواقعها الأصيلة التي ترتبط بتطور الإسبينوزية وبمضمونها. الأمر المؤكد هو أن جملة هذه السير إنما تطلعنا على السنوات الأخيرة من حياته ولا تحيلنا إلى شبابه، حيث لا بدّ لنا من الاستعانة بوثائق أخرى. ثم إن بعض الوقائع المعروفة (وهي قليلة نسبياً، مقارنة بفلاسفة آخرين في القرن السابع عشر) لا يمكن أن تفهم إلاّ إذا وضعناها في الآفاق التي تستمد منها معناها. إن ضعف معظم السير يأتي من عدم إدراك ذلك كله[6]. لذلك سنعيد فيما يلي إعادة تكوين هذه الآفاق لنحدد موقع تحديات سيرة إسبينوزا. فلا يكفي أن نقول إنه هولندي يهودي من أصل برتغالي، أو إنه ديكارتي، بل لا بدّ من إيضاح معنى أن يكون نيرلندياً يهودياً برتغالياً، أو ديكارتياً في القرن السابع عشر، وما هو الإرث، وما هي التناقضات التي تغطي هذه الصفات التي تبدو ظاهراً بمنتهى البساطة.

الولادة في أمستردام

أنْ يولد المرء في البلدان المنخفضة في القرن السابع عشر، بالتحديد في عاصمتها التجارية الفنية، فلذلك دلالته من زوايا ثلاث: السياسية والدينية والعلمية.

ـ حصلت البلدان المنخفضة على استقلالها بعد حرب الثمانين سنة التي تمّ خوضها ضد إسبانيا، وبقيادة غليوم دورنج (Guillaume d'Orange). ولم تعترف إسبانيا باستقلال سبعة أقاليم نيرلندية إلاّ عام 1648 وبعد معاهدة منستر «Münster» للسلام. بعد الحرب برزت البلدان المنخفضة بمثابة شواذ وسط المحيط الاوروبي المكوّن بغالبيته من مَلَكيات: فالاقاليم المستقلة، وكل إقليم منها يدار بواسطة حاكم وبمجمع، والعلاقات بينهما غالباً ما كانت عرضة للتوتر؛ ثم إن لمجموعة الأقاليم المتحدة مجمعاً وحاكماً عاماً. تشكل هذه الوظيفة نوعاً من قطب ملكي، وقد تمّت ممارسة الملكية من قِبل أسرة أورنج ـ ناسو (Orange-Nassau) المحاطة بهالة تعود لدورها في الصراع من أجل التحرر. تمثّل المجاميع البرجوازية التجارية للقيّمين الذين ترتبط قوتهم بالازدهار التجاري البحري. إن العلاقة بين الحاكم وبين «كاتب» المجاميع قد تتخذ أشكالاً متعددة، وعنيفة في بعض الأحيان. إلاّ أن إسبينوزا كان قد بلغ سن الرشد في عالم لا وجود لمنصب الحاكم فيه. إذ بعد وفاة غليوم الثاني (Guillaume II) (1650) الذي لم يترك إلاّ ولداً وحيداً بعد وفاته، صار حزبه آيلاً إلى الاضطراب. ما جعل المجامع تأتي بالدرجة الاولى[7]. واستمر هذا الموقف في ظل إدارة جان دي فيت (Jan De Witt)، الذي كان كبير الكتّاب منذ العام 1653 حتى العام 1672. في هذا التاريخ بدأ

الغزو الفرنسي وكانت الهزيمة النيرلندية ما أوجب تعيين غليوم الثالث (Guillaume III) حاكماً وزعزعة سياسة السكرتير الأعلى الذي قتل مع أخيه. حتى ذلك الوقت كان الاعتقاد السائد هو أن البلدان المنخفضة قد شكّلت جمهورية أرستقراطية. إلا أن تغيير النظام لم يكن ليعني إقامة حكم ملكي بالمعنى الدقيق؛ ومع ذلك فلا بدّ أن نتصور بعد الآن أن ثمة صفحة قد طويت[8].

وجد التمرد ضد الجور الإسباني تبريراً له تحت اسم الامتيازات التقليدية التي تتمتع بها الحواضر[9]. ولكن ومع تقدم الصراع ومع توطد النظام تطورت فكرة جمهورية أصيلة، نجد تعبيراً عنها في أعمال الإخوة (Van Hove)[10]. يستند هذا التفكير إلى تقليد يتضمن تحديداً ما ورثناه من مكيافيللي (Machiavel) ومن هوبز. تقع كتابات إسبينوزا السياسية في هذا الجزء من المساحة الفكرية (فهو يشير إلى «دي لاكور de la Court» في «رسالة في اللاهوت والسياسة» وفي مكتبته كنا نجد كتابات مثل «الخطابات السياسية» و«ملاحظات حول الدولة»).

- باسم البروتستانتية دارت المعركة ضد التعصب الكاثوليكي الإسباني. أو لنقل باسم انماط متعددة من البروتستانتية المتحدة طالما كان الصراع مستمراً. منذ الانتصارات الأولى نجد تبايناً بين الذين يريدون فرض كالڤينية صارمة (بما في ذلك ممارسة رقابة الحياة الاجتماعية والمطبوعات من خلال المجامع الكنسية)، وبين من يعلنون حرية الاعتقاد والشعائر من أجل تعددية الطوائف اللامعمدانية والمناهضة للتثليث وللقائلين بمدة ملك المسيح على الأرض بألف سنة. حتى في صفوف الكالڤينيين بالذات نجد أكثر من تعارض - بين مناصري غوماروس (Gomarus)، الذين يدافعون عن عقيدة خالصة صارمة

في القدر، وبين أتباع أرمينيوس (Arminius) الذين يولون جانباً أوسع لحرية الاختيار. حظي أتباع غوماروس بتأييد أسرة أورنج، أما اتباع أرمينيوس فحظوا بتأييد الأوصياء؛ وقد ازدادت حدة الصراع بينهما حين تقدم الارمينيون من المجمع بتحذير يعترضون فيه على مزاعم المجمع الغوماري (من هنا اتخذوا اسم «Remonstrants» مقابل اسم «Contreremonstrants» الذي أعطي لخصومهم). أوجدت هذه الصراعات والتوازنات المبكرة التي خلقتها نوعاً من التسامح الفعلي، الذي شمل اللوثريين والكاثوليك (الذين لم يكن لديهم أماكن عامة يقيمون فيها الشعائر) كما شمل اليهود أيضاً. كان لهذا التسامح حدوده، إذ تظهر هذه الحدود بشكل خاص حين يترافق الصراع السياسي مع الصراع الديني: فما بين 1618 و1619 ترجم مجمع دوردرشت (Dordrecht) (الذي سجل انتصار أنصار غوماروس بدعم من الحاكم) باضطهاد أولدنبارنفالدت (Oldenbarneveldt) وكان من كبار الموظفين وتوقيف غروتيوس (Grotius)، و«التخلص» من الأساتذة والوزراء المتهمين بالانتماء إلى أرمينيوس. ومع ذلك فإن الموقف قد استقام في السنوات التي تلت. إذ تميزت هولندا أواسط القرن السابع عشر بتعدد الطوائف وبحرية الفكر (مع الخضوع لمجامع الكالفينيين المتكررة) وبحرية النشر والطباعة، الأمر الذي لم يكن معروفاً جداً في أماكن أخرى من اوروبا. ولإكمال هذه اللوحة، لا بدّ من الإشارة إلى الخلاف الطويل حول الحق في مزاولة الأعمال الدينية، ما امتزج طيلة العصر بالمسائل اللاهوتية والسياسية[11]: من الذي له حق تعيين القساوسة، وتنظيم الشعائر، ووضع قواعد الأخلاق؟ لم تكن الفكرة الحديثة حول فصل الكنيسة عن الدولة فكرة يمكن التفكير فيها آنذاك؛ لا بدّ من مراقبة الآخر: فإما أن يصار للاعتراف باستقلالية الكنيسة، وفي

هذه الحالة لا بدّ للقضاء العلماني أن يأخذ بقراراتها (وهذا هو موقف الغوماريين)، أو أن يعطى للقضاء أمر الحسم؛ بالتالي فلا بدّ من رقابة الكنيسة، (وهذا هو موقف اتباع أرمينيوس. ففي الخارج هذا ما كان عليه موقف هوبز، وهنا هذا هو موقف إسبينوزا). والحجج التي تعطي الأولوية إلى الحاكم كانت إلى جانب غروتيوس (De Imperio Summarum Potestatum Circa Sacra, 1647) وفي (De Jure Ecclesiasticorum) الذي صدر باسم مستعار هو Lucius Antistius Constans، والذي سنجد مصطلحه وإشكاليته في الفصل ما قبل الأخير من «رسالة في اللاهوت والسياسة».

- أخيراً، تميّزت الأقاليم المتحدة بجامعاتها وبما صدر عنها من منشورات[12]. يوحي اسمها بما ساد في التقليد الإرَسمي érasmienne، من حيث الاهتمام بشمولية المعارف، والتاريخ والثورة العلمية وما ارتبط بها من فلسفة.

لقد شكّلت هذه الأقاليم بالفعل مركزاً من مراكز المذهب الإنساني الذي اشتهر فيه كل من اغريكولا (Agricola) وإيَرسموس (Érasme). فالتقليد الإيرسمي، الذي تمّ التخلي عنه في الوسط البروتستانتي وحاربته الحركة الكاثوليكية الإصلاحية المضادة، ظل حياً بكل ما يحويه من ميل إلى التصالح بين الفرق المتعددة ومعاندة التعصب. دخل ديرك كورنهارت (Dirck Coornhert) في جدال مع جوست ليبس (Juste Lipse) حول العبارة المشهورة (Ure, Seca) (اصرف، اقطع)[13]. وقد نقل إسبينوزا عنه شعاره «bene agere et laetari»: أما ماينسما (Meinsma) فقد صنفه مع عمدة أمستردام كورناليس هوفت (Cornelis Hooft)، الذي دافع عن الحرية الدينية والحريات الأخرى، ضمن فئة تبدو إلى حد ما غير

متجانسة، وهي فئة «المتحررين»؛ والواضح أنه بالرغم من خلافاتهم فهم قد أسهموا في خلق جو من حرية التعبير، ومن حرية نقاش المسائل السياسية والدينية أياً تكن حدود المساحة الهولندية العامة. يشكّل هذا الجو من الانفتاح شرحاً لاستقبال الأقاليم المتحدة أعداداً من الذين هربوا من الاضطهاد. تلك هي حالة العديد من البروتستانت الفرنسيين الذين تركوا فرنسا قبل وبعد براءة نانت (Nantes). لهذا السبب أيضاً نجد أن العديد من الكتب قد نشرت في الأقاليم المتحدة بدل أن تنشر في البلدان التي كُتبت فيها.

ثمة ميزة أخرى تمثلت في ممارسة المعرفة الشاملة والتاريخ. صحيح أننا نجد هنا تقليداً فلسفياً تميز بوراثة الماورائيات السكولائية الكالفينية كما وصلت عبر غوكلنيوس (Goclenius)، والستيد (Alsted) وكاكرمان (Keckerman). وقد انتقل هذا التقليد إلى الجامعات الهولندية من خلال ماكوفيوس (Maccovius) وقد تبعه في ذلك بيرغرديك (Burgersdijck). يرتبط الأمر «بماورئيات المنهج» ولنقل بسرعة: إنه نوع من الأرسطية التي استعادها راموس (Ramus)، وكانت متداولة بسهولة في أوساط السكولائية الديكارتية مع هيربورد (Heereboord) (وخارج هولندا مع كلوبيرغ Clauberg). وكانت مؤلفات كل من كاكرمان وكلوبيرغ (Keckerman et Clauberg) موجودة في مكتبة إسبينوزا؛ وقد أشار في أعماله إلى هيربورد. فالمؤلفات السكولائية الهولندية قد شكّلت إذن جزءاً من مصطلح إسبينوزا ومن حقل حججه في تعرضه للمسائل التقنية في المنطق وفي الماورائيات. وإلى جانب الأنظمة الفلسفية فإن هولندا قد أنتجت علماء لغة ومؤرخين، إذ استلهم س. ب. هوفت (C. P. Hooft) المؤرخ تاسيت (Tacite) في

روايته لتاريخ حرب الثمانين سنة. قام فوسيوس (Vossius) وهينسيوس (Heinsius) بنشر الكلاسيكيات اللاتينية وقواعد وقواميس اللغات القديمة، وقد أبرزا قواعد النقد التاريخي والنصي[14]. وفي حفل افتتاح مدرسة أمستردام الشهيرة ألقيت محاضرتان تطرّقتا بإسهاب إلى الثقافة الهولندية في ذلك العصر، إذ تطرّق فوسيوس إلى فن التاريخ Ars Historica وبرلايوس (Barlaeus) إلى التاجر العالم، التاجر المثقف الذي يشكّل جمهور الإنسانيين[15].

هكذا شكّلت الاقاليم المتحدة وسطاً تنمو فيه الثقافة العلمية والتقنية. وقد عبّر سيمون ستيفين (Simon Stevin) بشكل جيد عن تطور علوم الهندسة، في خدمة الجيش والأسطول[16]. كما تشكّل أعمال كل من هوغينز (Huygens)، هود (Hudde)، وجان دي فيت (Jan de Witt) علم الميكانيك، والبصريات والاحتمالات صورة علم هولندي صرف، وفي هذا الإطار يمكن إعادة موضعة إسبينوزا الذي يصقل العدسات والذي يشكّل تقليده صورة عن Épinal[17]: إنها طريقة في كسب لقمة العيش، لكن الأمر يتجاوز ذلك إلى عمل هو على حدود البصريات النظرية والعلم التطبيقي - إنها التكنولوجيا في حدها الاقصى، تماماً كما هي المعلوماتية في أيامنا. وديكارت نفسه طلب العيش في البلدان المنخفضة: وهناك دارت خصومات الديكارتية (ديكارت نفسه ضد تأويل ريجيوس Regius، وفوسيوس Voetius ضد ديكارت)[18]. لا بدّ من التوقف قليلاً عند معنى هذه العبارة «الديكارتية»، فلا يعني الأمر إطلاقاً مجرد تكرار خالص وبسيط لعقيدة ديكارت، بل على العكس، كانت هذه العقيدة وفي وقت واحد نقطة انطلاق ورمزاً ومكاناً للتناقضات. نقطة انطلاق في الأوساط الديكارتية كان يصار

لمعالجة مسائل لم يتطرق ديكارت إليها، لكن باستلهام طريقته، أو ما يمكن اعتبارها كذلك؛ فلا تردد مثلاً (وخلافاً لحرفية عقيدة ديكارت) من اتخاذ العقل معياراً لقراءة الكتاب المقدس. والرمز: هذه الديكارتية كانت بالفعل ممتدة لتشمل كل الفلسفة الجديدة: لومبير دي فيلتهويزن (Lambert de Velthuysen) ، على سبيل المثال، كان يعلن أيضاً ارتباطه بهوبز. مكان التناقضات: لا بدّ من حل صعوبات نصوص العلم، فالقراءات والحلول يمكن أن تتباعد. تأمنت انطلاقة العلم عبر الترجمة ومتابعة ديكارت من قبل رياضيي المدرسة الهولندية (ف. فان شوتين (F. Van Schooten))، وأعمالها كانت موجودة في مكتبة إسبينوزا. ففي مراسلاته نجد عدداً من الرسائل التي تشهد على الاهتمام الذي أبداه للمسائل العلمية ـ النقاش مع بويل (Boyle) وأولدنبورغ (Oldenburg) حول التفاعلات الكيميائية، والرسالة إلى فان در مير (Van der Meer) حول الاحتمالات، والنقاشات في مواضيع الرياضيات. ففي الرسائل نجد إسبينوزا أكثر اهتماماً بثقافة عصره مما نجده في الكتب المطبوعة. ولأنها ثقافة هولندية، فلا يمكن أن تكون إلا عالمية، ذلك أن البلدان المنخفضة كانت آنذاك مركز جمهورية الآداب[19].

فهناك نجد عدداً من المفكرين الذين اشتغلوا مع نهاية القرن وبداية القرن الذي تلاه. ومنهم بايل (Bayle)، باسناج (Basnage) وجون لكلرك (Jean Le Clerc). وهناك أيضاً وجد لوك (Locke) ملاذاً وكتب مؤلفه، «مقالة عن العقل البشري». «أزمة الوعي الأوروبي» أو البداية الحقيقية لعصر الأنوار وقد وجدا نقطة الانطلاق في هذه البوتقة الغريبة التي تشكّلت آنذاك من البلدان المنخفضة[20]، رغم ضيق حدودها.

اليهـود والمرانيون(*)

تشكّلت الجماعة اليهودية البرتغالية في أمستردام، حيث ولد إسبينوزا، من مؤمنين قدامى استطاعوا الهرب من محاكم التفتيش. يعود التاريخ بهم إلى نهاية القرن الخامس عشر، حين أمر ملوك إسبانيا عام 1492 يهود إسبانيا باعتناق المسيحية، والذين رفضوا تركوا البلاد وقصد عدد كبير منهم البرتغال، التي عرفت بدورها الاضطهاد بعد عدة سنوات من ذلك. عام 1492 لم يكن صدفة: فهو العام الذي سقطت فيه غرناطة، وهو تالياً العام الذي شهد سقوط آخر دولة مسلمة على أرض شبه الجزيرة الإسبانية. فالتعايش الديني، مع ما يعتريه أيضاً من أزمات، كان غنياً بالتحولات الثقافية التي عرفتها القرون الوسطى الإسبانية. وقد صار الآن في حكم المنتهي. فبعد الآن ستشهد إسبانيا ثقافة لامعة (العصر الذهبي)، كما ستشهد أيضاً إقفالاً واضحاً خاصة بعد ردات الفعل العنيفة تجاه إغراءات الإرسمية والحركة الإصلاحية البروتستانتية[21]. في هذا السياق بدأ تطور مزدوج، ولم يكن وحيداً في التاريخ: فالذين اعتنقوا المسيحية في مرحلة ما، حصلوا على وظائف وكانت لهم مكانتهم في المجتمع الإسباني (وقد ذهب أوروبيو دي كاسترو Orobio de Castro، الذي يتحدر مباشرة من إسبانيا، إلى حد الكتابة: «هناك، يعود الجميع من أمراء ونبلاء وعامة الشعب إلى أصول يهودية وكانوا قد خرجوا من دينهم»). في الوقت نفسه كان ثمة طبقات اجتماعية أقل حظوة وكانوا أكثر عداوة لهم ويأخذون عليهم شرعيتهم، ولم يكن ممكناً

(*) يهود إسبان أو برتغاليون أُجبروا على تبني المسيحية، لكنهم ظلوا سراً على ولائهم لدينهم (م).

لهم مناقشتهم على الصعيد الديني (لانهم صاروا بعد الآن من المسيحيين)، فقد فبركوا إيديولوجية نسب، باسم «اللطخة» الشائنة المرتبطة بالأصل اليهودي لهؤلاء المؤمنين. من هنا بدأت المطالبة بوضعية «الصفاء في الدم» تبعد «المسيحيين الجدد» عن بعض الوظائف ما جعلهم موضع شك دائم. بعبارة أخرى، يبقى اليهودي يهودياً حتى لو آمن بالمسيحية. أدت هذه الإيديولوجية شيئاً فشيئاً إلى انحلال إسبانيا بوصفها قوة أوروبية[22].

على الصعيد الديني، لا يمكن لمحاكم التفتيش أن تدافع بوضوح عن نظرية تُوْلِي مكانة بسيطة للتحول الديني إلى المسيحية، لذلك يصار إلى استخدامها لملاحقة آثار اليهودية عند هؤلاء المسيحيين. وقد تفاقمت هذه الضغوطات إبّان القرنين السادس عشر والسابع عشر: ملاحقات، وشايات، اعترافات تحت التعذيب، كل ذلك كان يسمح بفضح الخطر الذي يشيعه المرانيون (وهي عبارة شائنة تشير إلى المسيحيين الجدد) في الوسط الكاثوليكي من خلال اليهودية المزيفة، الفعلية أو المفترضة. منذ بداية القرن السابع عشر هرب بعض المشبوهين أو الذين كانوا يخشون ذلك إلى هامبورغ أو إلى أمستِردام حيث وجدوا لهم ملاذاً آمناً. هنا يطرح سؤال لا بدّ من تأويله: هل يجدر بنا أن نثق بتوثيق محاكم التفتيش؟ بحسب الجواب (وبحسب الفكرة التي نكوّنها عن معنى الوعي الديني) نصل إلى اعتبار شبه الجزيرة كما لو كانت تحت وقع اليهودية - الخفية الزاحفة؛ أو على العكس، فإن محاكم التفتيش تبدو مؤلِّفة لنوع من اليهودية المزيفة عبر محاكمات ملفقة[23]. إن الموقف على ما يبدو هو أكثر تعقيداً: فبعد عدة عقود من السنين لم يكن التعليم الرسمي اليهودي ممكناً في إسبانيا، وحيث مُنعت الكتب اليهودية (شأن الكتب البروتستانتية

والعديد من المؤلفات التي طبعت في أرجاء أخرى من أوروبا) صار من الصعب على المسيحي أن يعرف شيئاً عن المسيحية إلاّ من خلال الخطاب الكاثوليكي الرسمي. وحدها بعض التقاليد العائلية، إذا ما وجدت، هي التي استمرت، وكان عليها أن تضعف بمرور الاجيال. من جهة أخرى، كانت كتب المسيحيين المقدسة تقدم منفذاً إلى العهد القديم (ولكن ليس لكل الناس، ذلك أنه وبعد مجمع ترنت (Trente) لم يعد ينصح العلمانيون بقراءة التوراة). يمكن أن نجد في العهد القديم شيئاً عن الشريعة اليهودية (لكننا لا نجد شيئاً عن الشريعة الشفوية ولا عن التقليد الرباني). وفي ظل المظهر الذي يوحي بالتماثل الديني، كان لا بدّ للموقف أن يكون أكثر تنوعاً؛ فقد احتفظ البعض دون شك بتقاليد مفهومة إلى حد ما، أكثر من احتفاظهم بدين حقيقي؛ أما البعض الآخر فقد انتسب إلى اليهودية الخفية، أو إلى ضدها، إلى الكاثوليكية (إلى الآباء الكرمليين أو إلى اليسوعيين بشكل خاص)؛ اكتفى العديد منهم بامتثالية تجاه الديانة القائمة دون ان يطرحوا على أنفسهم أسئلة كثيرة؛ والسبب في غاية البساطة، ذلك أن الدين لم يكن في صلب نشاطاتهم (فاللاهوتي أو المناضل ضد الإكليروس هو الذي يعتقد أن العالم يهتم بالحقيقة الدينية على حساب مصالح حياته)؛ أضف إلى ذلك أن البعض الآخر ربما استطاع الوصول إلى شكيّة معممة استقاها من مقارنة الاديان. أخيراً، فإن بعض اتباع إيرَسم قد أملوا لبعض الوقت في إعادة تجديد المسيحية من الداخل، لكن هذا الموقف الأخير لم يعد قابلاً للصمود منذ نهاية القرن السادس عشر[24]. ومن المحتمل أن يتقاسم العديد مزج الدين، واللامبالاة والوهم، هذا ما يتميّز به الوعي الديني المشترك. وحدها ضربات محاكم التفتيش هي التي تجبرهم على الاهتمام بهذه الدائرة، ليجدوا لانفسهم هوية لم يكونوا يبحثون عنها.

إرث إسباني وبرتغالي

لماذا نطلق صفة «برتغالي» على جماعة تعود أصولها إلى قرار اتخذه ملوك إسبانيا؟ إنهم اليهود البرتغاليون هم الذين انطلقوا من موانئ بورتو (Porto) وكونبر (Coïmbre)، حتى لو كانت عائلاتهم في غالب الأحيان قد أتت من إسبانيا وقبل ذلك بعدة أجيال. بكل الأحوال، فإن الجماعة التي استقرت على ضفاف [نهر] آمستل قد حملت معها ثقافة إسبانية غنية. والإرث هذا مزدوج بالفعل، وتعود أسباب هذه الثنائية إلى تاريخ شبه الجزيرة الثقافي: استمرت هذه الجماعة التحدث باللغتين الإسبانية والبرتغالية: البرتغالية في الحياة اليومية والإسبانية لغة الثقافة (ثمة بعض الشواذ في البداية بشكل خاص، حيث دار الجدل حول أوريال دي كوستا Uriel da Costa بالبرتغالية؛ كما أن رسالة مورتيرا (Mortera) حول العناية الإلهية قد كتبت بالبرتغالية أيضاً)؛ ولم يعثر في مكتبة إسبينوزا على كتب باللغة البرتغالية. ظلت الحياة الأدبية على ترابطها مع شبه الجزيرة الإسبانية (طبعت قواعد اللغة الإسبانية وكُتب شعر إسباني). فإذا كانت جماعة أمستردام قد تخلت عن الكاثوليكية ديناً لها واعتبرت إسبانيا أرضاً «يهيمون بها» فهي لم تترك إسبانيا كمرجع ثقافي لها. من هنا كانت الذكرى الممزوجة التي ظلت لهم في ذاكرتهم الجماعية. عدا ذلك، وباستثناء بعض الشواذ فإن المرانيين «السابقين» لم يأتوا مباشرة من إسبانيا؛ إن عائلاتهم قد مرت بالبرتغال، وبهذا البلد اتصلت ذكرياتهم القريبة، ذكريات الهروب والاضطهاد؛ وبردّة معاكسة، فإن المكوّنة الإسبانية في الذاكرة قد مالت لتكون ذات قيمة أكبر، إلاّ في الحالات التي ارتبطت فيها الذكريات بالاضطهاد. على سبيل المثال، قامت الجماعة عام 1655 بطبع جزء من «المدائح» تخليداً لابراهام

نوناز برنال (Abraham Nuñez Bernal) الذي استشهد في قرطبة. كما أن موت لوب دي فيرا (Lope de Vera) على المحرقة، وهو «المسيحي الهرم» الذي تحول إلى اليهودية من خلال قراءة الكتابات المقدسة فقط، قد لقي مدى واسعاً في كل أوروبا (وقد ذكره إسبينوزا في رسالة له إلى ألبرت بورغ (Albert Burgh)).

لم نقم بدراسة عدم تماثل هذا الإرث المزدوج دراسة كافية. فالبرتغال قد خضعت طيلة ستين سنة (1580 ـ 1640) للسيطرة الإسبانية، التي سعت إلى فرض ثقافتها في ظل سيطرة أوليفاريس (Olivarès). أعاد التمرد سيطرة الأسرة البرتغالية. ثمة عصر ذهبي قوي ارتبط بالاختفاء الذي قيل إنه غامض والذي تعرض له الملك سيباستيان في معركة له ضد المغاربة (1578)؛ وبحسب بعض التصورات المعروفة جداً يقال: إن الملك قد تخفى وعليه أن يرجع ذات يوم ليعيد القوة إلى شعبه. كان لمثل هذا الإرث تأثيره على حركات مسيحية أخرى وعلى تصورات ألفية أخرى في القرن السابع عشر. إنه عامل من عوامل تاريخ الافكار الأوروبية الذي يُصار إلى إهماله غالب الأحيان لحساب رؤية «عقلانية» بشكل وحيد تصور العصر الكلاسيكي. إلا أن عمل الأب أنطونيو فييرا (Antonio Vieira)، قد صوّر بوضوح مثل هذه الميول.

المؤسسات والصراعات

هؤلاء الكاثوليك سابقاً كانوا يعرفون اليهودية التي يرجعون إليها بشكل سيّئ؛ لذا كان يلزمهم قدوم حاخامين يأتون من أي مكان، ومن فينيسيا بشكل خاص. لقد شكلوا في أمستردام جماعة ذات شأن، يديرها بعض الأعيان الذين يشبهون إلى حد بعيد من

يماثلهم من المسيحيين الهولنديين، إلا أنهم قد توصلوا بشكل أفضل إلى فرض سلطتهم على قساوستهم. عام 1639 توحدت المجموعات الثلاث في جماعة واحدة (Talmud Tora). وقد وضعوا قواعد ملزمة أعطت السلطة إلى الأعيان الذين يختارون كل سنة (Parnassim)، ولم يلعب الحاخامون إلاً دوراً ثانوياً. وكان الحرم سلاحاً يؤدي إلى احترام قرارات المجلس الذي يدير الجماعة (Mahamad). لقد تمّ وضع نظام تربوي فاعل. عام 1636 تأسست مدرسة Ets Haim (شجرة الحياة). ثم استكملت الحياة الثقافية بأكاديمية Keter Torah أو (تاج الشريعة).

عرفت الجماعة أيضاً عدداً من الإيديولوجيين المهمين، اختلفت مواقعهم ومراجعهم الثقافية وطريقة عرضهم لموضوعاتهم: إسحاق أبواب دي فونسكا (Isaac Aboab de Fonseca) شاوول لفي مورتيرا (Saul Levi Mortera) مؤلف رسالة عن حقيقة شريعة موسى، وهو عمل ذو بناء نظري متماسك وقوي[25]؛ ومؤسس أكاديمية Keter Torah: أبراهام كوهين هريرا (Abraham Cohen Herrera)، مؤلف تفسير أفلوطيني ـ جديد للقبالة (باب السماء)؛ منشي بن إسرائيل، الذي اهتم بالبلاغة؛ ثم لاحقاً أوروبيو دي كاسترو (Orobia de Castro)[26]، الذي حاور ليمبورش (Limborch)[27]؛ ثم أخيراً المؤلف التبريري إبراهام بريرا (Abraham Pereyra).

أبدى العلماء المسيحيون اهتماماً بالغاً باليهود ولأسباب متعددة: إن الاهتمام بإقناعهم بالدين المسيحي ليس بالامر الأهم، حتى لو تمّ الإعلان عن ذلك بشكل تبرير تقليدي؛ فالكالفينية ترى في اليهود مؤشراً على التقليد العبري، ويعتبر فهم هذا التقليد أمراً حاسماً بالنسبة إلى ديانة تزعم الاستناد إلى «الكتابة المقدسة وحدها» (تطورت الدراسات العبرية بفضل علماء أمثال قسطنطين

الإمبراطور، وفي بازل على يد أسرة بوكستورف (Buxtorf). أما الذين يعتقدون بالتجدد كل الف سنة (الالفيين) و«المرتجفين أو الصاحبيين» [الذين يرتجفون لدى سماع كلمة الله] فكانوا ينتظرون الوحي، وإذا كنا نجد لديهم حوافز لاعتناق الدين المسيحي فكان ذلك لأسباب خاصة تتعلق بعقيدتهم: إن إيمان اليهود بالمسيحية يجب أن يكون مؤشراً على قدوم يوم الحساب.

كانت الجماعة البرتغالية الأكثر تقدماً، ولها مؤسساتها القوية، وقد تمّ الاعتراف بها من قِبل العلماء الهولنديين بوصفها محاوِرَاً يمكن النقاش معه، فقد كانت تملك كل المقدمات بيدها، ومع ذلك فقد عرفت حياتها الفكرية بعض الأزمات: أكثر هذه الازمات أهمية ما تعرض له أبراهام فارار (Abraham Farrar)، الذي فجّر الجماعة الاولى لانه كان يعترض على بعض الطقوس؛ ثم كانت أزمة أوريل داكوستا Uriel da Costa، (1633 ـ 1639) الذي شكك في سلطة القانون الشفهي، ليتجه للدفاع عن قانون طبيعي يجعل الوحي عديم النفع[28]. ثم أخيراً أزمة كل من برادو (Prado) وإسبينوزا (1656). يجب علينا أن نذكّر أيضاً بالجدل الذي دار حول أزلية العقاب بعد الموت، بين إسحاق أبواب ومورتيرا (Issac Aboab et Mortera) (1636)، وهو جدل نجده مرتبطاً دون شك بالموقف من المرانيين السابقين، فإذا كانت الخطيئة الأكبر هي الانتساب إلى ديانة أخرى فماذا يصيب نفوس الأهل الذين لم يسعفهم الحظ بالهرب والذين عاشوا وماتوا وهم على المسيحية؟

هل يجب علينا أن نؤول هذه الأزمات بوصفها تحققاً «للعقلية المرانية»، كما ساد الاعتقاد بإمكانية توصيفها، أي باعتبارها من آثار وعي ممزّق أُجبر بالقوة على النفاق الديني وعلى الكلام بلغتين اثنتين؟ من الصعوبة بمكان أن نرد هذه

الازمات المختلفة إلى سببية نفسية وحيدة. لا بدّ من الإشارة إلى أن النفاق الديني كان ظاهرة منتشرة جداً في القرنين السادس عشر والسابع عشر[29]؛ ثم إن التحول في المذهب خيار فردي وسط خط سير معقد. إن ضغط الكالفينية المحيط الذي يقوم على مبدأ (Scriptura Sola) لم يكن على ما يبدو مناسباً جداً لاحترام القانون الشفوي، أو للقطيعة أيضاً مع المحيط الكاثوليكي. ولاستكمال هذا الوصف الفكري الشامل، لا بدّ من الإشارة إلى بعض المادية الطبية: فالأطباء قد لعبوا دوراً فكرياً مميَّزاً وسط هذا العالم، كما عند المرتدين المسيحيين.

لم يأتِ إسبينوزا، كما يتبيّن لنا، من وسط مُغلق، لقد نشأ وسط جماعة تمتاز بثقافة قلقة، مقسمة بين إرث إسباني وبرتغالي وبين معالم الكاثوليكية، بين المساجلات مع الكالفينية والطوائف وتأكيد الهوية اليهودية؛ إنه عالم يهودي مميَّز، يمتاز بعلاقته مع العوالم المسيحية التي تحيط به[30].

التربية، القطيعة، الأوساط

رُزق ميخايل إسبينوزا بخمسة أولاد: لم تكن عائلته فقيرة، إلاّ أن الأعمال قد تدنت مع نهاية حياته. بكل الأحوال، لقد أتمّ ابنه دراساته؛ فكان يتردد إلى مدرسة «تلمود تورا Talmud Tora»، إلا أنه لم ينجز دراسته العليا؛ ولا يبدو أنه كان يعد نفسه ليكون حاخاماً، كما اعتقد أوائل الذين كتبوا سيرته. اشتغل في المؤسسة العائلية ثم حل محل أبيه فيها، وإلى جانبه أخوه غابريال، حتى العام 1656.

ماذا حدث بعد ذلك؟ ثمة فرضيات متعددة ممكنة، بكل

الأحوال لقد تمّ استبعاده عن الكنيس عبر إصدار حرم عنيف جداً عام 1656. وفي حين كان هذا الإجراء بحكم العادة مؤقتاً، يهدف إلى معاقبة كل ابتعاد عن السلوك القويم، فإنه كان هذه المرة نهائياً وقد تحدث عن آراء وعن أعمال تنمُّ عن الإلحاد. إنه حكم بالهرطقة إذن. وفي اليوم نفسه اعتلى جان دي برادو (Juan de Prado) قاعة المجمع ليعترف بأخطائه، إلا أن ذلك لم يكن إلا فصلاً مؤجلاً، إذ تمّ طرده أيضاً بعد عام من ذلك. إلى جانب نص الحرم نجد في حوزتنا وثائق أخرى ثلاث تتناول هذا الحدث: الوشايات، الرفض (رسالة قدح) كتبها أوروبيو دي كاسترو بعد سنوات من ذلك حين سادت ضجة توحي بنية برادو العودة إلى الجماعة، ثم الشهادات التي قدمها اثنان من الإسبان إلى محكمة التفتيش، وهما قد قابلا برادو وإسبينوزا عام 1659[31]. ثمة فرضيات متعددة تم التداول فيها من أجل إيجاد من الذي قام «بإفساد» إسبينوزا وبرادو؟ (يعتقد غابهاردت ومن ثم ريفاه (Revah) أن إسبينوزا ربما كان من جعل شكوك برادو أكثر تماسكاً (Yovel)؛ وأخيراً ربما كان علينا البحث في مكان آخر. عند الديكارتيين أو البروتستانت الهراطقة أو عند المتحررين أمثال فان دن اندن، عند هؤلاء ربما وجد إسبينوزا إلهامه الذي جعله يقطع مع اليهودية. بدل قول الكلمة الفصل في هذه الفرضيات، يجدر بنا أن نولي الوثائق الموجودة عنايتنا: فالأمر يتعلق بشكوك داخلية تنال من الدين اليهودي، وبمسائل تتعلق بالشريعة التي على الناس اتباعها (ربما كان ذلك قد حدث لاحقاً)؛ فإن لم تكن هذه شريعة موسى، فهل هي ديانة سماوية أخرى؟ الجواب عام 1659 كان ما يلي: «لا وجود لله إلا فلسفياً»؛ إذا فهمت العبارة واستُعيدت من قِبل المجادل، فذلك يعني أن إسبينوزا قد قام بما لم يقم به أي ممن سبقوه: لقد غير حقله، عليه أن يبحث في الفلسفة عما يبحث عنه الآخرون في الارثوذكسية أو في الهرطقة

الدينية. ومن الرسائل الأولى التي بحوزتنا (1661) نجده يتحدث مع من يراسلهم بهذه العبارات «فلسفتي».

ما هي الأوساط التي يتردد إليها إلى جانب أوساط الهراطقة اليهود؟ أولاً، كان يتردد ومنذ تاريخ غير محدد (ربما قبل إلقاء الحرم عليه، وبالتأكيد بعده) إلى مدرسة فرنسيسكوس فان دن أندن (Franciscus Van den Eden). وقد تعلم اللاتينية هناك، ومن خلال اللغة كل الثقافة الكلاسيكية التي كان يعتقدها حتى آنذاك، والتي كانت الشرط الأساسي للحوار مع جمهورية الآداب. وقد ترصعت لغته اللاتينية بعبارات وباستشهادات كاملة أحياناً، أخذها من (Térence، Salluste، وTacite). انطلق فان دن أندن من صحبته ليسوع، ليحتفظ بشيء من تربيته؛ فقد استطعنا أن نجد العديد من الاستشهادات المأخوذة من دور بارميـنون Parmenon في «المخصي Eunuque» لتيرنس (Térence) التي رددها إسبينوزا ونحن نتساءل عمّا إذا كان قد لعب هذا الدور.

مع فان دان أندن وبسبب نشاطه كتاجر، نجد أن إسبينوزا قد عرف عقولاً حرة على علاقة بمختلف الطوائف وهي عقول تتسم بالعلم، (مثل ياريغ جللس Jarig Jelles، بيتر بالنغ Pieter Balling) أو برجال أطباء (لودفيغ ماير Lodewijk Mayer، بوميستر Bouwmeester). هم يتناقشون في ديكارت وفي العلم الجديد وفي الدين وفي الفلسفة. تشكّل هذه الحلقة أول حفل التقى به إسبينوزا، ولهؤلاء - أو لحفنة منهم - ألّف إسبينوزا «الرسالة القصيرة».

بعض الأبحاث الحديثة تجعلنا نفكر أحياناً في أن إسبينوزا قد التقى عام 1657 المبشر الصاحبي وليم آميس (William Ames)، وربما ترجم له إلى العبرية نصوصاً من مرغريت فال (Margaret Fell)،

موجّهة إلى اليهود، والذين يشكّل دفعهم لاعتناق المسيحية بالنسبة للصاحبيين إحدى علامات نهاية الزمان. إن هذه الفرضية ليست شديدة الاحتمال[32]. مقابل ذلك، تشكّل مغامرات وليم آميس المُناخ البحثي الديني الذي كان سائداً في أمستِردام سنوات 1650 ـ 1660. وفي هذا المُناخ بالذات علينا أن ننظر إلى إقامة أنطونيو مونتازينوس (Antonio Montezinos) الذي زعم أنه قد التقى في أميركا المتحدرين من عشر قبائل تاهت من بني إسرائيل، والتي ألهمت رواياتهم الماساوية إلى جانب منسى بن إسرائيل البروتستانت الإنكليز أمثال جون دوري (John Dury)[33]. أخيراً وفي فصل الهزات الدينية لا بدّ من التذكير أنه وفي عام 1666 لم يكن لملحمة المسيح الدجال ساباتاي زفي (Sabbathai Zvi)[34] أن تمر دون تأثير في أوروبا الشمالية: فقد تحمس له العديد من يهود أمستِردام الذين باعوا ممتلكاتهم ورحلوا ـ وقد توقفوا في البندقية حيث وصلهم خبر ردة هذا المسيح. هنا أيضاً جرت أكثر من محاولة في جعل هذا الانتظار على علاقة بانتشار الأفكار الألفية في البلدان الواطئة. حتى المسيحيون قد أولوا عنايتهم لهذه القصة (ألدنبورغ Oldenbourg وقف منها موقفاً جدياً، حتى إنه استفسر عن أخبارها برسالة أرسلها إلى إسبينوزا ولا علم لنا ماذا كان الجواب).

المدرسيون والسوسينيون

لنا في نشاط المدرسيين شهادة على هذا المُناخ. وقد اتخذ المؤيدون عادة التجمع في «المجامع» أو المدارس الثانوية، لم يكن لهم قساوسة وبعد مجمع دوردرشت «Dordrecht» راحوا يستقبلون العديد من أعضاء مجموعات الإصلاح الأخرى، من

البروتستانت. أسس الإخوة فان در كود (Van der Kodde) أول مدرسة مجمع لهم في فارموند «Warmond»، لاحقاً انتقل المركز إلى رينسبورغ قرب ليدي «Leyde» حيث أقام إسبينوزا من 1660، أو 1661 حتى 1663 ـ إلا أننا لا نجد وثيقة واحدة تسمح لنا بالكلام على روابط وثيقة تأسست بفعل هذه المجاورة. يصعب علينا أحياناً أن نصف نصوصهم وعقيدتهم: عقلانيون؟ روحانيون؟ يتعلق الأمر بالمعنى الذي نعطيه لكلمة «النور» على سبيل المثال، (تصادفنا هذه الحالة مع كتاب بيتر بالنغ (Pieter Balling) «النور على الشمعدان»): عقل طبيعي أو إلهام الروح[35]؟ بكل الأحوال، تمثّل هذه الأوساط نشاطاً عقلياً وروحياً، حيث تسود وبحرية الأفكار، والتأثيرات والترجمات.

يجب أن لا نهمل إطلاقاً الدور الذي لعبه السوسينيون في جو ذلك الزمان. تعود انطلاقتهم إلى اللقاء الذي حصل في القرن السادس عشر جامعاً بين مناهضي التثليث البولونيين والإنسانيين الإيطاليين أمثال لاليو (Lelio)، وفاوستو سوسين (Fausto Socin). خلافاً لما يشاع أحياناً، لم يكونوا عقلانيين كلياً في ما يخص الدين. بل إن الأجيال الاولى كانت أكثر ميلاً إلى رجال الآداب (ومن هذه الزاوية ذكرهم إسبينوزا في الرسالة رقم 21)؛ إنهم يتمسكون بالمسيح دون الإيمان بألوهيته (وهو موقف يمكن مشابهته مع موقف إسبينوزا)؛ في مرحلة لاحقة أو متأخرة دافع السوسينيون عما يمكن تسميته بالعقلانية الدينية، مع فيزوفاتي (Wiszowaty)، أحد أحفاد المؤسس[36]. وقد رأينا كيف أُدينت نصوصهم من جانب محكمة هولندا عام 1674 في الوقت نفسه الذي أُدينت فيه كتابات هوبز، إسبينوزا وماير. ثم لاحقاً غالباً ما كان يصار إلى مهاجمتهم معاً بوصفهم أجداد التأليه. ثم إن اية معالجة مقارنة بين عقيدتهم والإسبينوزية لم تجر حتى الآن[37].

الديكارتية

عندما طُرد إسبينوزا من الكنيس بدأت سنوات ست، لا نعلم عنها أشياء كثيرة، هذا، إذا استثنينا شهادة محكمة التفتيش عام 1659، ورحيله إلى رينسبورغ في تاريخ غير مؤكد (الرسالة الأولى التي بين أيدينا والموقّعة من قِبله تعود إلى العام 1662). شهدت هذه السنوات اكتمال بناء نظامه: يبدو أن هذا النظام كان قد تشكّل منذ اللحظة التي بدأ فيها مراسلته مع ألدنبورغ. لنا أن نفترض أن إسبينوزا قد اكتسب خلال هذه السنوات، أو أنه استمر باكتساب المعارف العلمية، إلى جانب إتقانه الثقافة اللاتينية والمعلومات التاريخية والسياسية التي ستظهر في رسائله. لازم إسبينوزا الأوساط الديكارتية والهرطقية التي صادفها مطوراً توليفته الشخصية إجابة منه على تيارات فكرية مختلفة تعرض لها.

في أيام عام 1661 قام العالم الكيميائي الدانمركي أولاوس بورش (Olaus Borch) برحلة إلى هولندا وقد أشار في مذكراته (دون أن يذكر إسبينوزا) أنه قد قيل له: «في أمستردام نجد عدداً من الملحدين، والعديد منهم من الديكارتيين، وأن أحدهم ملحد وقح من أصل يهودي»؛ وفي نيسان 1662 أشار إلى فان دن أندن بالاسم وإلى مصنف بالهولندية (وربما كان في ذلك إشارة إلى الرسالة القصيرة).

قام ألدنبورغ بزيارة إسبينوزا في تموز عام 1661. وقد تكلّما في الله، وفي صفاته، وعن ديكارت وبيكون (Bacon). وفي آب تراسلا حول الموضوع إياه. في تشرين الأول أرسل إليه ألدنبورغ مؤلفاً من مؤلفات بويل (Boyle)، وقد أجاب إسبينوزا على ذلك مبدياً بعض الملاحظات (الرسائل 5 و6). في الرسالة

رقم 7 (وهي دون تاريخ والأرجح أنها كتبت في نهاية 1661) يطلب ألدنبورغ من إسبينوزا أن ينشر «كتاباته عن اللاهوت والفلسفة». واللافت أن أسئلة ألدنبورغ قد تطرقت في الوقت نفسه إلى ديكارت وبيكون. كلاهما يمثّل حركة «الفلسفة الجديدة» التي تحارب أرسطو، لتعاود بناء ذاتها على أساس الفيزياء الجديدة - على أن تؤدي المكتسبات النظرية إلى إعادة تطوير الفيزياء. فالمقولات التي روّج لها كلاهما قد استقبلت، بغض النظر عن اختلافها - كما لو كانت إجابات على مفاهيم الميكانيك والفلك عند كبلر (Kepler) وغاليلي (Galilee).

عام 1663، يقوم إسبينوزا بإعطاء دروس لتلميذ هو كاسياروس (Cascarius)، الذي سيصبح فيما بعد قساً في المستعمرات الهولندية. وقد أشار في إحدى رسائله أنه لا يعلّمه فلسفته الشخصية (لم يكن يعتبرها ناضجة لذلك) بل فلسفة ديكارت. وفي الوقت نفسه كان أصدقاء إسبينوزا، الذين يجتمعون في أمستردام يقرأون ويناقشون تأليفاً بشكل هندسي يتناول فلسفته. والنصوص التي أملاها على كاسياروس ستكون لاحقاً أساس التأليف الذي حمل عنوان «مبادئ فلسفة ديكارت»، وقد أضيف إليه ملحقاً بعنوان «الأفكار الماورائية». لم يخفِ ديكارت أنه قد أمل من خلال هذه المطبوعة جذب الانتباه لرغبته في تعريف فلسفته الخاصة. وكان ذلك نجاحاً وإخفاقاً في آن: لقد أثار الانتباه لكنه أثار الشكوك أيضاً. والدليل على ذلك المراسلة الحاصلة آنذاك مع بليونبرغ (Blijenbergh)، التاجر واللاهوتي، حيث جاءت الأسئلة بعد قراءة المبادئ. تُظهر «رسائل الشر» «Deleuze» هذه التباعد الذي نشب بين لاهوت كالفيني يريد أن يكون منفتحاً للنقاش والفلسفة الجديدة - لم يكن بليونبرغ رجعياً

بليداً ـ والتأويل الجذري لهذه الفلسفة. في وقت لاحق سيقوم بليونبرغ بنشر نقائض تتناول «رسالة في اللاهوت والسياسة» والأخلاق.

إذا كانت المبادئ هي أول عمل نشره إسبينوزا، فهي مع ذلك لا تشكّل أول أعماله. فهو قد قام دون شك (بين 1659 و1662؟) بتحرير مؤلفين آخرين، لم يطبعا إلا بعد وفاته، ظل الأول غير مكتمل وقد نشره أصدقاؤه بعد وفاته بعنوان Tractatus de Intellectus Emendatione «رسالة في إصلاح العقل». أما المؤلف الثاني فقد طبع في القرن التاسع عشر بعنوان «الرسالة القصيرة». هنا أيضاً وكما في رسالة إصلاح العقل ظل الأفق ديكارتياً، لا بمعنى أن إسبينوزا قد عرض الأمر بوصفه تلميذاً لديكارت، بل بمعنى استخدامه المصطلح والموضوع (والمنهجية) والإشكالية بشكل متوارث من الديكارتية وبالتناقض معه: فالفلسفة التي كانت قيد التشكّل قد اعتبرت ديكارت محادثاً، وجمهور الديكارتيين الذي يميل بشكل أو بآخر إلى الهرطقة ـ هذا ما يطلق عليه النقد الحالي اسم الفلسفة «الديكارتية ـ الإسبينوزية»[38].

اللاهوت والسياسة

منذ وقت مبكر هوجم إسبينوزا من قِبل الوعاظ بوصفه ملحداً. كما أدت المراسلات التي ابتدأت مع بليونبرغ إلى إثارة شكوك هذا الأخير. لاحقاً سيكتب بليونبرغ أنه في اللقاء الوحيد الذي عقده مع إسبينوزا (عام 1665) قام هذا الأخير بتطوير تصور سياسي عن الدين. وبعبارات مختلفة أفاد سان ـ أفريموند (Saint-Evremond) الذي التقاه بين 1665 و1670 أن إسبينوزا قد

اعتقد أن الله قد قام بالعجائب عبر طرق طبيعية، وقد أمر «بالدين من أجل ملاحظة العدالة والشفقة ومن أجل فرض الطاعة». أما البعض الآخر فقد كانت لهم قراءة أشد عنفاً عن هذه المواقف. عام 1665 وبمناسبة شجار يتعلق بتنصيب قس مكان آخر، أعلن أهالي فوربورغ إسبينوزا «ملحداً يسخر من كل الأديان وكائناً مضراً في هذه الجمهورية».

إلى أين يمكن أن توصل مثل هذه الاتهامات، هذا ما تظهره قضية أدريان كورباخ (Adrian Koerbagh). ففي حين كان تحرير «رسالة في اللاهوت والسياسة» قد بلغ مرحلة متقدمة، دفع عام 1668 بأحد المقربين من إسبينوزا إلى السجن بوشاية من الناشر الذي عهد إليه بمخطوطه «النور في العتمات» (والذي تأخرت طباعته حتى القرن العشرين وبعد أن وجد في الأرشيفات القضائية)[39]. صحيح أن الكتاب قد أظهر عنفاً ظاهراً تجاه الدين المسيحي، إلا أن القضاة الذين استجوبوا كورباخ قد حاولوا استصراحه بأن إسبينوزا قد لعب دوراً في تأليف النص، أقله بالنصائح، وهذا ما رفض كورباخ بحسم الاعتراف به. لقد حكم بالسجن لعشر سنين وتوفي في السنة التالية. وبذلك يمكن قياس التسامح الهولندي، وسنرى مثالاً آخر على ذلك حين سيصار إلى سجن ناشر آخر لنشره كتاب «حياة فيلوباتر Vie de Philopater» لمؤلفه يوهانس دويكاريوس (Johannes Duijkerius)، وهي رواية ذات مفتاح «إسبينوزي»[40].

تجاه هذه الانتقادات، وفي الخط إياه الذي تطورت فيه أفكاره، كان إسبينوزا قد التزم في تحرير «رسالة في اللاهوت والسياسة». وفي أيلول/سبتمبر أو تشرين الأول/أكتوبر من عام 1665 نجده يكتب إلى الدنبورغ معلناً أنه يؤلف رسالة تتناول الطريقة التي

يعالج فيها الكتابات [المقدسة]. يتعلق الأمر، كما أردف شارحاً، بنقد أحكام اللاهوتيين المسبقة التي تمنع الناس من المثابرة على الفلسفة، ومن رفض اتهامات العامة، التي تتهمه بالإلحاد؛ وأخيراً يتعلق الأمر أيضاً بالدفاع عن حرية التفلسف بكل الطرق. ربما كان إسبينوزا قد بدأ تحرير الكتاب قبل ذلك بكثير، ذلك أن ثمة مراسلة بين نبيلين هولنديين في بداية أعوام 1660 تتحدث عن (libellus theologico-politicus)، أي عن رسالة تعالج العلاقات بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي (لكن دون ذكر لاسم المؤلف؛ إننا لا نعلم على وجه الدقة ما إذا كان الأمر يتعلق بكتابة أولى لعمل إسبينوزا أو عن نص مشابه لم يصلنا). ظهر الكتاب عام 1670، نشره الناشر جان ريوفرتس (Jan Rieuwerts)، وهو مَنْ نَشَرَ كل النصوص الهرطقية، مع مكان نشر كاذب (هامبورغ) وبشكل مغفل دون شك. وكما بالنسبة للمبادئ، كان ذلك نجاحاً وإخفاقاً في آن واحد، ولكن على نطاق واسع. نجاح: لأن الكتاب عرف على الفور صدى أوروبياً، وإخفاق: فقد كان عليه أن يدافع عن نفسه تجاه اللاهوتيين. وقد عرف أثراً مختلفاً: فالكتاب أثار مباشرة الرفض والتشهير، لا من جانب من يتمسكون باللاهوت التقليدي الأكثر رجعية وحسب، حتى لامبرت فان فالتهوزن (Lambert Van Velthuysen)، وهو المتحمس للفلسفة الجديدة والذي أدخل أفكار هوبز إلى الأقاليم المتحدة، قد كتب إلى صديق مشترك - جاكوب أوستن (Jacob Osten) - رسالة يقصد بها إسبينوزا، حيث يتهمه بالإلحاد. أجاب إسبينوزا على ذلك عبر القناة نفسها وبحدة: أكثر من موقف فلسفي، إن الإلحاد بالنسبة له سلوك أخلاقي، وهذا ليس سلوكه. لقد بدا له هذا التبادل ذا دلالة كاملة حتى إنه حين فكر عام 1675 بطبعة جديدة، طلب إلى فلتهوزن الذي عرفه فيما بعد شخصياً السماح له بنشره. عام 1675 استعاد ألدنبورغ مراسلاته

التي انقطعت لفترة طويلة، متسائلاً بدوره وبحرارة عن «رسالة في اللاهوت والسياسة». إن المجادلات لم تكن كلها بالمراسلة. بل إن الوشايات وأشكال الهجاء قد تضاعفت. لايبنتز بدوره شجع توماسيوس (Thomasius) على نقد الكتاب، كما ارتأى هو بدوره أن يقحم النقد في Demonstrationes Catholicae الذي كان يُعدّ مشروعه آنذاك. عام 1676 أيضاً قدم هويه (Huet) نقداً للرسالة، وقد تحرّى إسبينوزا عن ذلك في آخر رسالة مؤرخة نملكها له.

عام 1672 تعرضت البلدان الواطئة لانقلاب في الأحوال الاقتصادية، فقد سيطر جيش Condé على الجمهورية محرزاً انتصاراً بعد الآخر، إلى أن استقرت الأمور بتولي غليوم من أسرة أورنج السلطة. بالنسبة إلى الفرنسيين كان المهم أن يقطع الهولنديون عن حلفائهم البروتستانت، أي كان لا بدّ من جعلهم أقل قوة على الصعيد الديني. تكلف ستوب (Stouppe) وكان كالڤينياً قريباً من كوندي بنشر رسالة هجاء «ديانة الهولنديين»، حيث زعم البرهنة على تصالحية الأقاليم المتحدة في ما يخص العقيدة والسلوك الكنسي. ومن الحجج التي قدمها: أنه في اليابان، وحتى يتسنى البدء مع إمبراطورية تعاند المسيحية، فإن شركة الهند قد منعت كل أنواع التبشير بل كل علامة تخرج عن التقوى المسيحية (وهذا مثل نجده في «رسالة في اللاهوت والسياسة»)؛ ثمة حجة أخرى: إن القساوسة الهولنديين يتساهلون مع إسبينوزا الكافر، فلا يرفضونه أو يتخذون أي إجراء ضده. إن إسبينوزا، ورغماً عنه، يبدو وكأنه المؤشر على الخطر بالنسبة إلى الدين.

كيف نؤوّل هذه الهجومات المركزة وهذا العنف؟ من السهولة بمكان أن نفك رموزها في الـ «Martyrologe» (سجل كتاب أسماء الشهداء وسائر القديسين «السنكسار»)؛ ومن السهل أيضاً، بل أكثر،

أن نرى فيها أول صراعات الانوار. لكن كيف نميز إسبينوزا عن سائر الديكارتيين، أو عن الذين شككوا قبله بموسوية أسفار موسى الخمسة، أو شككوا بالشكل، او أكدوا ضرورة وضع الكنائس تحت رقابة القضاء؟ كذلك لا تأتي الانتقادات فقط من معارضين غامضين، ففي جوقتهم نجد ديكارتيين (مانسفلت (Mansvelt)) وأنصار الفلسفة الجديدة (فالتهوزن ولايبنتز) وحتى من أنصار مدرستهم (بردنبورغ Bredenburg). حينها لا بدّ أن نتساءل عن التوازن الثقافي الذي تعرّضه كتب إسبينوزا للخطر؟! من زاوية مهاجمتها، تزعزع هذه الكتب التحالف القائم ضمنياً بين الكالفينية الأكثر «حداثة» والسكولائية الديكارتية. كما أن لنزعتها الجمهورية مضامين أكثر راديكالية من نظرية العقد التقليدية التي تعيد إلى الأساس العاطفي في السياسة. من هنا أهمية رفضها ليزيل عنه علامتها وأن لا يكون متهماً بالدفاع عن أفكار توصل بشكل سري إلى أفكاره. وهو يعرف ذلك: «ثمة ديكارتيون حمقى، ليبتعدوا عن شبهة التقرب إليّ لا ينقطعون، بل يتابعون الإعلان عن فظاعة آرائي وكتاباتي» (الرسالة 68). فالنقاد لم يكونوا خصومه وحدهم، بل نجد بينهم من عليه أن يتبرأ من شبهة التواطؤ معه.

يمكن اكتشاف حجة على هذا الغموض في الدعوة التي تلقاها من كوندي. وقد عقد اللقاء بتدبير من ستوب (Stouppe)، وجد إسبينوزا في المعسكر الفرنسي عام 1673، وبغياب كوندي وفي الوقت نفسه مع فلتهوزن، ليتناقش مع ضباط الجنرال الفرنسي. ان اسم مؤلف «رسالة في اللاهوت والسياسة» معروف من جانب المحيطين بكوندي، كما أن صيته كان يثير اهتمام هذا الوسط من العقول الحرة: ستوب، فلتهوزن وإسبينوزا، فالذين كانوا معارضين على الساحة العامة يمكنهم إذن النقاش على

حدة[41]. ثم إن الأزمة قد جعلت عدداً من المجددين في موقع الذي عليه أن يختار بين الجذرية وبين التسوية؛ تشكل ضرورة الاختيار شرحاً لعنف النقاش.

السنوات الأخيرة

وضع سقوط آل دي فيت (De Witt)، وتسلم أسرة أورانج السلطة، إسبينوزا وسط صعوبات واضحة. قد يكون قد فكر بترك البلاد ليستقر بدولة أكثر تسامحاً، إذا ما استطاع أن يجدها. وماغالوتي (Magalotti)، سكرتير أكاديمية فلورنسا، قد روى لاحقاً أن كاتب «رسالة في اللاهوت والسياسة» قد استفسر منه عمّا إذا كان في استطاعته أن يقيم بتوسكانا «Toscana» (إذا صحت الخبرية فإن إسبينوزا قد تخيل أن تكون الدوقية مساحة للفكر الحر كما كانت زمن مكيافيللي، إلا أن الأمور قد تغيرت دون شك وحكم آل مديتشي (Médici) قد جعل منها عشاً للظلامية). ثم حين تلقى مراسلة من الموظف البلاطي عام 1673، عبر مستشاره الأب فابريتيوس (Fabritius)، أعلن فيها عن استعداده لاستقباله في جامعة هايدلبرغ Heidelberg، رفض إسبينوزا بالطبع، كي لا يرهن حريته لرقابة الدين (نحن نعلم اليوم أن فابريتيوس، المعارض لهذه الدعوة قد حرر رسالته بطريقة تستثير الرفض) إلا أنه قد ابتدأ رسالته بالحديث عن الرغبة في العيش «منذ زمن طويل في بلد يحكمه أمير يقدّر الجميع حكمته» (الرسالة 48)؛ وإذا كان إسبينوزا قد ظل في هولندا ولم يغادرها فلم يكن ذلك لغياب الرغبة في تركها، ففي عام 1659 أعلن أمام الإسبان الاثنين اللذين صادفهما في أمستردام عن رغبته في رؤية إسبانيا. تثير رغبته هذه آنذاك التساؤل حول بلد تربى هو على ثقافته. بعد أحداث

1672 ولاسباب سياسية صارت الأرض الهولندية أكثر اشتعالاً. وإذا كان قد ظل فيها رغم الحدود التي تقوّت، فإن الحرية الهولندية التي يتمتع بها هناك قد ظلت أفضل منها من أي بلد آخر في أوروبا.

قد يحصل أيضاً أن يقوم بعض اقارب إسبينوزا بالتعاطي بالعمل السياسي الأوروبي. ففي عام 1674 دخل فان دن اندن الذي أقام بباريس حيث افتتح مدرسة جديدة، في مؤامرة غريبة ضد لويس الرابع عشر (Louis XIV)، إلى جانب الفارس روهان (Rohan) والكونت دي لاتريومنت (Latréaumont)؛ أما هدف المؤامرة فكان إثارة أقاليم الشرق ضد الملك من أجل إقامة جمهورية. أدت الوشاية لإخفاق العملية وقد تمت محاكمة المشاركين[42].

عام 1675 حاول إسبينوزا طباعة «الاخلاق» ثم عدل عن ذلك: «حين كنت مهتماً بهذا العمل، أثيرت الضجة في كل مكان، حول كتاب أعده للطبع حيث أجهد في البرهنة على عدم وجود الله». لقد قام بتحرير الرسالة السياسية التي شغلت على ما يبدو السنتين الأخيرتين من حياته.

في هذه السنوات أيضاً، نراه، يفكر في إعادة نشر «رسالة في اللاهوت والسياسة»؛ فقد كتب ملاحظات قدم بعضاً منها إلى أحد البحاثة؛ ثم أمل أن يضيف البراهين التي تبادلها مع فلتهوزن. ثم تابع أيضاً نقاشات مع طلبة جدد، وشولر وتشيرنهاوس (Schuller et Tschirnhaus)، حول الرياضيات والفيزياء. تشهد هذه النقاشات على جهوده من أجل تضمين بعض المسائل المثارة في القسمين الأولين من «الاخلاق».

توفي إسبينوزا في شباط عام 1677 متاثراً بالسل الرئوي

دون شك. حمل لودفيك ماير (Lodewijik Meyer) المخطوطات إلى أمستردام. ومن المحتمل أن يكون أصدقاؤه قد عملوا العام بأكمله بهدف تحضير طبع كامل مؤلفاته بعد وفاته. وقد ظهرت هذه المؤلفات في كانون الأول/ديسمبر[43].

ثقافة سبينوزا

بدل أن نحاول قياس «مصادر» الإسبينوزية، يجدر بنا بشكل أفضل أن نحدد ما هي المواد التي انطلق منها من أجل بناء عمله. وبأي لغة في استطاعته أن يبحث عن معلوماته؟ تحدث إسبينوزا أول الامر بالبرتغالية والإسبانية؛ وتربيته اليهودية أتاحت له بعض الإلمام بالعبرية والآرامية ـ هذا ما تشهد عليه قواعد اللغة العبرية التي وضعها وبعض التحاليل في «رسالة في اللاهوت والسياسة». أما معرفته بالهولندية فهي ترتبط بتبادلاته مع غير اليهود، وهذا ما سيزداد مع الوقت بعد أن ترك الجماعة. إلاّ أن اللغة اللاتينية هي التي ستصبح بالنسبة له لغة النقاش العلمي. وقد قال صراحة: إنه لا يعرف الإنكليزية (فهو لم يستطع قراءة نصوص بويل (Boyle) إلاّ بترجمتها اللاتينية، الرسالة 26)، ولم يكن في مكتبته أي كتاب بالالمانية أو بالإنكليزية. أما معرفته بالفرنسية والإيطالية فكانت منفعلة، وإذا كان عليه العودة إلى مؤلفات بهذه اللغات فكان يلجأ إلى ترجمة بلغة يتقنها أو يعمد إلى ترجمتها. على سبيل المثال، كان يقرأ منطق پورت روْيال (Port Royal) بالفرنسية، إلاّ أنه كان يقرأ كتب ديكارت الفرنسية عبر ترجمة لاتينية أو هولندية، وكتاب كالفن في ترجمة إلى الإسبانية؛ وكان يقرأ مكيافيللي بالإيطالية، أما كتاب Dialoghi d'Amore لمؤلفه ليون العبري (Léon l'Hébreu) فكان يقرأه في ترجمته الإسبانية.

يمكننا أن نقدّر ثقافة إسبينوزا انطلاقاً من الاستشهادات النادرة التي تظهر في مؤلفاته ـ أما المراسلات فتمتاز بأنها تُظْهِر لنا أنماطاً من الثقافة الإسبينوزية والتي بدونها لا علم لنا بها. كما تتجلى هذه الثقافة بالأمثلة والإحالات والاستشهادات حتى ما كان مضمراً فيها؛ ثم لدينا جردة بمكتبته ـ وهذه علينا استعمالها بحذر: إذ لا يقرأ المرء دائماً كل ما في مكتبته من كتب، كما يقرأ ما لا يكون موجوداً فيها (خاصة في وقت كان فيه الكتاب غالياً جداً)؛ كما أن الذي يقرأ غالباً ما يستخدم ما قرأه بأشكال مختلفة. ثمة مستويات متعددة تبدو لنا، وهي تتقاطع في أجزاء منها.

ثقافة يهودية مثلثة: توراتية، تلمودية، وفلسفية (ميمونية، حسدائية، وcrescas). احتقر إسبينوزا القبالة(*)، ولم يستحسن معظم المفسرين (بمن في ذلك المسيحيين، والمفسر المسيحي الوحيد الذي نجده في مكتبته والذي يستخدمه، هو تفسير كتاب دانيال الذي وضعه اليسوعي بيريرا (Pereira)). أما معرفته بالرسائل التلمودية فالظاهر أنها كانت عن طريق طرف ثان. فالتوراة هي الكتاب اليهودي الكبير بالنسبة إليه. فهي في أساس الثقافة، يدرسها ويقيّم مضمونها، ويبحث فيها عن أمثلة وعن إشارات تاريخية. نراه معجباً ببعض المراحل (تاسيس دولة موسى، ودمار القدس). تفترض هذه الثقافة التوراتية معرفة بعض الشراح الذين نجد نصوصهم على صفحات «الكتاب المقدس» الخاص به (أما من يذكره بكثير من التقدير فهو ابن عزرا. بل هو يملك ترجمة

(*) القبالة (Kabbale): تفسير اليهود للتوراة صوفياً ورمزياً حسب التقاليد، كما كان القدامى يفعلون. .

إسبانية له طبعها اليهود ـ توراة فراري (Ferrare) ـ والترجمة اللاتينية البروتستانتية لصاحبيها جونيوس وتريميليوس (Junius et Tremellius). وهو لم يمتلك الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس ولا يعود إليها، وهذا مفهوم إلى حد ما، فالمسيحيون الذين يشغلون افقه هم أنصار كالڤن لا الكاثوليك[44].

ثقافة إسبانية: اقتنى إسبينوزا أعمال غونغورا (Góngora)، وكيفودو (Quevedo)، غراسيان (Gracián)، و«النماذج الجديدة» لسرفنتس، وكوميديا وضعها بيريز دي مونتالفان (Perez de Montalván)، و«قصائد الملكة أستير» لبينتو دلغادو (Pinto Delgado)، الذي لعب دوراً كبيراً في مخيلة «المرانيين» (حيث نرى في الكتاب التوراتي يهودية تعيش في بلاط الملك الفارسي وهي تخفي ديانتها). بالنسبة للتاريخ والتحليل السياسي كان كتاب «Corona Gothica» لمؤلفه سافيدرا فخاردو (Saavedra Fajardo) وأعمال أنطونيو بيريز (Antonio Pérez) وزير فيليب الثاني (Philippe II)، وقد صار عدوه، من المؤلفات التي استلهم منها في «الرسالة السياسية». من القواميس التي استعملها إسبينوزا نجد قاموساً واحداً بلغة واحدة، وهو قاموس إسباني، ما يحمل على الاعتقاد أن هذه اللغة هي التي استعملها لفك رموز اللغات الأخرى. في رسالة له إلى بليونبرغ يتشكى إسبينوزا من وجوب التعبير باللغة الهولندية: «عليّ أن أستخدم اللغة التي ألفتها في تربيتي، ذلك أنه باستطاعتي، وأنا اكتب إليك، أن أعبر عن أفكاري بشكل أفضل» (الرسالة 19). وحين اضطر صاحب شقته المستأجرة ڤان در سبيك عام 1673، للتدخل بشأن عمل يجب تحريره أمام موثق مع ضابط من أصل إسباني، استحضر إسبينوزا معه شاهداً. كما اشترى إسبينوزا كتاباً بعنوان رحلة إلى إسبانيا لا يعرف مؤلفه وهو بالفرنسية وقد صدر 1666. وقد

جرت البرهنة أن السياق الباروكي الإسباني قد يضيء بعض الأبعاد في فكر إسبينوزا، لا بتأثير مباشر بل بالأفق الثقافي الذي يسمح بمعارضة[45].

ثقافة لاتينية: المؤرخون: (تيت - لايف (Tite-Live)، سيزار (César)، سالوست (Salluste)، تاسيتوس (Tacite)، كونيت - كورسي (Quinte-Curse)، آريانوس وفلافيوس جوزف (Arrien et Flavius Josèphe)، وجميعهم تقريباً حاضرون في ترجمات لاتينية)، الشعراء: (مارسيال، أوفيد، فيرجيل (Martial, Ovide, Virgile))، الممثلون: (بلاوت وتيرنس (Plaute et Térence)) دون أن نذكر برسائل شيشرون وسينيكا. بحث إسبينوزا في هذا التراث عن أمثلة تاريخية، عن أوصاف مشغولة لردود افعال مشتركة في الطبيعة الإنسانية. إلا أنه لا يمكننا الحديث عنده عن إعجاب بروما: العكس هو الصحيح، إذ إن معظم ما يقوله عن التاريخ الروماني يبدو سلبياً بشكل منسق. ما يسجله في باب الإيجابية إنما يتعلق بالثقافة اللاتينية، وليس بالجمهورية وبالإمبراطورية مع إبراز بعض إيجابياتهما. أن اللاتينية التي كتب بها إسبينوزا هي «لاتينية - جديدة» تشبه ما كتب به معاصروه، إلا أنها كانت أكثر بساطة في بنيتها، وأكثر تحديداً في قاموسها، مع قدرتها على التعبير بقوة وببراهينها الواضحة؛ إننا نجد في نصوصه تداخل أكثر من أسلوب، من الخطاب الذي توحده العبارات والأمثلة الرياضية إلى الصيغ البلاغية والهجاء والسخط.

ثقافة تاريخية: وهذه لا تقتصر على قراءة المؤرخين اللاتين بل هي تتضمن أيضاً مؤرخين حديثين كتبوا مذكرات. وغالباً ما ينساب تحت ريشته أمثلة تستعار من أزمة الإصلاح (البروتستانتي) وفرنسا لويس الرابع عشر، وصولاً إلى الثورة

الإنكليزية، بالتأكيد أيضاً نجد إشارات إلى حاضر الأقاليم المتحدة. كان إسبينوزا مواطناً في هذا البلد؛ وهو يتكلم على ذلك مستعيراً ضمير الغائب أحياناً، إلا أنه في رسائله يذكر «حكامنا»، وهو يبدأ وينهي الرسالة اللاهوتية السياسية بإعلان عبارات الخضوع لقرارات قضاة الوطن؛ بل إن نهاية الرسالة قد تضمنت وصفاً رمزياً لأمستردام بوصفها مدينة الحرية (نذكّر بالأعمال التي طُبعت في «Éleutheropolis»).

ثقافة علمية: لقد تمّ الإصرار على معارف إسبينوزا (الفعلية) في الرياضيات والفيزياء. فإن لم يكن مكتشفاً، مثل ديكارت، هوغنز أو لايبنتز، فهو يعرف علوم عصره وهو يتأمل مسيرتها ونتائجها[46]. إلاّ أن هذه الملاحظة قد أودت أحياناً إلى إهمال مظهرين آخرين: تشكل العلوم الطبية جزءاً لا بأس به من مكتبته، فقد تردد على العديد من الأطباء وقد تكلم عليهم مطولاً في رسائله، والمسلمات في «الفيزياء الصغرى» من «الأخلاق II»، قد حاولت على ما يبدو إظهار خصوصيات الكائن الحي. كما أبدى إسبينوزا اهتماماً بما نسميه اليوم علوم اللغة: لا القواعد فقط (وكتابه في قواعد العبرية كان من جوانب كثيرة قواعد مقارنة تستدعي التفكر في اللغة اللاتينية) بل اهتم أيضاً بالبلاغة ونظرية التأويل (في «رسالة في اللاهوت والسياسة»).

إن أفضل السبل لتقييم الثقافة هو فهم حدودها: فما الذي ينقص في ثقافة إسبينوزا؟ إن ما ينقصها قبل أي شيء آخر هو اليونان؛ فهو يعترف بجهله اليونانية؛ بالفعل، فهو في نقاشاته على النص التوراتي لا يشير أبداً إلى النسخة اليونانية، وحين كان عليه أن يتطرق إلى العهد الجديد، تطرق إلى النسخة الآرامية معتقداً أنها الأصيلة (وكان على خطأ)؛ ثم إنه لا يشير إطلاقاً إلى

المؤسسات اليونانية؛ وأفلاطون وأرسطو (Platon et Aristote) والرواقيين لا يشير إليهم إلاّ من طريق طرف ثانٍ، أو هو يتعرف إليهم من النصوص اللاتينية أو من الكتب (ذكر أرسطو مرة واحدة بطريقة محددة، مع خطأ في الإحالة). واليونان الذين يظهرون في الإشارات التاريخية عند إسبينوزا هم الإسكندر (Alexandre) ورفاقه، لكن ذلك قد حصل عن طريق المؤرخ اللاتيني كويث ـ كورسي (Quinte-Curce). تبدو الفلسفة عنصراً ناقصاً في هذه الثقافة باستثناء ديكارت. استطعنا اللجوء إلى مقارنات بنّاءة بين الإسبينوزية والأفلاطونية، بين الشكية والرواقية، علماً أن الإشارات إلى نصوص دقيقة لم تكن واضحة بل غائبة؛ وحين يتحدث عن طاليس فلكي يروي حكاية لا ليعيد بناء عقيدة (الرسالة 44)؛ إلا أننا نجد مقطعاً يذكر فيه لا المضمون الفلسفي الدقيق، بل الصراع بين عدة فلسفات: الرسالة إلى هيغو بوكسل (Hugo Boxel)، حيث يقيم معارضة بين أبيقور (Épicure) وديموقريطس (Démocrite) مع افلاطون وارسطو ـ وهكذا نرى أنه قد رأى في التقليد الفلسفي بياناً من متناقضات لا منظومة عقيدية. يبدو أن إسبينوزا قد اعتمد في معرفته للطبيعة الإنسانية على الأدب وعلى التاريخ أكثر مما اعتمد على بناءات الفلاسفة المحترفين. ولأن الأدب قد لعب هذا الدور في ثقافته، فلا بدّ من الإشارة إلى غياب الأدب الهولندي (تجب الإشارة إلى ذلك لأن الأدب قد عرف في أيامه عصره الذهبي، وقد لعب بعض أصدقائه دوراً حاسماً في ذلك). فإذا ما أحب إسبينوزا أن يقرأ الشعر أو المسرح، ولغير الكلاسكيين اللاتين فهو يرتد نحو شبه الجزيرة الإسبانية ولا يتوجه إلى الشعب الذي يعيش في وسطه، والذي يتردد على علمائه وعلى سياسييه ويقرأ لهم.

الإغــراء والأســاطيــر

منذ أوائل كَتَبَة السِّيَر حتى القراء الحاليين (بل أحياناً حتى عند من لم يقرأوه) نواجه بالإغراء الذي نلاحظه والذي يستثيره فينا شخص إسبينوزا، سواء أكان إغراءً سلبياً أم إيجابياً. إن الحالة هذه تختلف بالنسبة لباقي الفلاسفة، فلم يسبق لكانط أو لأرسطو أن أثارا إغراء معيّناً. يعبر الإغراء هذا عن نفسه في النبرة كما في الأساطير التي تطعمت بها سيرته. من الأمثلة على النبرة: الحقد، بل الحماس المناضل (وسيرة لوكا من الأمثلة الأولى على ذلك). فيما خص الأساطير: موته المزعوم في باريس وهذا ما أثارته Menagiana، (علماً أنه لم يغادر أرض البلاد الواطئة؛ فالحكاية قد تكون مصطنعة على ما يبدو بالخلط مع مصير فان دن أندن). علاقاته الشخصية مع إريل دا كوستا (وقد أشير إلى ذلك بلوحة شهيرة في القرن التاسع عشر؛ كما في رواية برتولد أورباخ (Berthold Auerbach)، حيث نرى إسبينوزا يشارك في دفن أرويل)، أو صداقته مع جان دي فيت. أما بالواقع فليس لدينا أي برهان عن أي من هذه الصداقات. فإسبينوزا كان في الثامنة من عمره حين أقدم أرويل على الانتحار. أما بشأن دي فيت فإن ثمة ملاحظة نجدها عند غرونوفيوس (Gronovius) وهي تشير إلى أن إسبينوزا لم يلتق بالموظف الكبير إطلاقاً لرفض هذا استقباله. كذلك علينا أن نضيف إلى عدد الأساطير، أو أقله إلى الأحداث المشكوك فيها، حبه لكلارا ـ ماريان فان دن أندن (Clara-Maria Van den Enden) (وهي قصة أثارها كوليروس (Colerus) دون أي تأكيد آخر ودون تحديد للمرحلة؛ وكان لها من العمر اثنتا عشرة سنة)، ضربة السكين التي تلقاها من يهودي متعصب لدى خروجه من المسرح، العريضة التي وجهها

الحاخامون لسلطات أمستردام والتي حرضت على خروج إسبينوزا من أمستردام (لا اثر لذلك في الارشيف). أخيراً الأسطورة الأكثر حيوية ـ لأنها تتناسب مع صورة الحكيم الذي يختبئ في أعماق الكثيرين من كتبة السير الفلسفية ـ إنها أسطورة المنعزل، الزاهد والمتوحد؛ نحن نعلم أقله منذ سيرة ماينسما، أنه إذا لم يكن يبحث عن الشرف وعن الصراعات («فإن فكرة رفض أحد من خصومي لم تأتِ أبداً في ذهني»، رسالة رقم 69)، فهو كان في وسط شبكة من الأصدقاء والمؤيدين والمراسلين، كما كان ينتظر من جانب كاتب يجعل في كل مؤلَّف من مؤلفاته العلاقات ما بين الإنسانية في قلب التعريف كما في قلب الفرد؛ أما بالنسبة للزهد، فعلينا أن لا نخلطه بالصبر (الذي أشار إليه كوليروس ولوكا)، لأن [كتاب] «الاخلاق» قد أشار: «إلى أن على الرجل الحكيم أن يستخدم من أجل ترميم وإصلاح قواه مآكل تؤخذ بكميات مدروسة، كما عليه أن يستخدم العطورات، والترفيه بالنباتات المخضرة، واستعمال الزينة، وسماع الموسيقى واستخدام الألعاب التي تدرّب الجسد؛ وعليه بالمشاهد وباشياء اخرى من الانواع نفسها بحيث يستخدمها الواحد دون أن يضر بالآخر». (الشرح، 45، IV).

الفصل الثاني

الأثــر

أقل من عشرة مؤلفات، معظمها غير مكتمل؛ ومعظمها أيضاً لم يُنشر إلاّ بعد وفاة المؤلف. وفي الواقع، وحدها «رسالة في اللاهوت والسياسة» هي الأثر الذي طُبع كأثر مكتمل: «المبادئ» قد طبعت أيضاً إلاّ أنها قد انقطعت عند بداية القسم الثالث؛ «الأخلاق» عمل مكتمل، إلاّ أن إسبينوزا قد رفض نشرها في حياته، وقد بذل الشراح جهدهم في إيجاد براهين على أن إسبينوزا لم يضع اللمسات الأخيرة عليها. يحتج إسبينوزا أحياناً بضيق الوقت. ضيق الوقت من أجل التنظيم أو من أجل بلوغ أقصى درجات الوضوح؟ والرسالة اللاهوتية السياسية رغم اكتمالها فقد ارتأى إسبينوزا أن يكتبها ثانية ـ «لقد أخذت على نفسي إيضاح بعض المقاطع الغامضة في رسالتي، وإضافة الملاحظات» هذا ما كتبه إلى فلتهوزن (Velthuysen)[47]. يظهر أن معركة إزالة الغموض تماماً لم تنته على الإطلاق. يشهد على ذلك الزيادات على «رسالة في اللاهوت والسياسة»، والملاحظات التي أضيفت على «إصلاح العقل»، وسلسلة الأرقام التي تنظم «الرسالة القصيرة» ومقاطع وشروحات «الأخلاق» ودقة وتعديلات «الرسائل». خلافاً لكل الثرثرات حول ضرورة الغموض في

الفلسفة، فإن زمن الكتابة الإسبينوزية كان زمن الوضوح بحده الأقصى.

رسالة إصلاح العقل

«وضعها مؤلفها منذ عدة سنوات». هذا ما نجده في التحذير الذي يسبق النص في طبعة عام 1677. والمؤلف قد قصد دائماً الانتهاء منها، منعه عن ذلك أعمال أخرى، ثم كان الموت، لذا لم يتوصل لإيصالها إلى النهاية التي كان يريد. والعنوان الذي أُعطي لها في اللاتينية (De Intellectus Emendatione) ليس له تماماً المعنى الذي أعطي له تقليدياً بالفرنسية: ذلك أن كلمة emendatio تحيلنا أكثر إلى التصحيحات الفيلولوجية.

يبدأ النص برواية يستعمل المؤلف فيها ضمير المتكلم. وهذا ليس غريباً بعد «المقالة في المنهج» و«التأملات» [لديكارت]؛ لكن النبرة بالذات والكتابة هما مختلفان. يروي المؤلف كيف علمته التجربة وكيف أن كل ما يحدث بوفرة في الحياة هو عبث وباطل؛ وكيف شرع، نتيجة ذلك، في البحث عن خير حق، وإذا «ما اكتشف أو تمّ تعلمه فذلك سيسمح له التمتع أزلياً بفرح فائق ومستمر». وبعد أن تحيّر أو تردد، خشية أن يضيع خيرات أكيدة ـ ما تعلق منها بالحياة العادية ـ من أجل خير غير أكيد، عاد واقتنع بأنه لا بدّ من التمييز بين اليقين بالفطرة واليقين الذي يتم تحصيله. لاحظ حينئذٍ أن الخير والشر لا يقالان إلاّ بطريقة نسبية، تماماً كما يقال على الكامل وعلى غير الكامل ـ إلاّ أنه سرعان ما يستعيد وعلى سبيل الابتداء هذه الفكرة التي يأتي على انتقادها (وهذه طريقة نجدها تتكرر في كل العمل الإسبينوزي). يمكننا تصور طبيعة إنسانية أكثر كمالاً من الطبيعة الموجودة، ونسمي

حقيقة، كل ما يسمح بالتقرب منها؛ والخير الأعظم هو الذي يتمتع بطبيعة كهذه (ويؤكد إسبينوزا أن: ذلك ممكن بالنسبة إلى أفراد آخرين). ولبلوغ ذلك لا بدّ من «إصلاح العقل وتنقيته بقدر ما يكون ذلك ممكناً منذ البداية حتى يتسنى له فهم الأشياء بسهولة، دون أخطاء وبأفضل ما يمكن». حين نصل إلى هذه النقطة، نلاحظ أن البحث الذي يعبر عن نفسه أول الأمر بعبارات أخلاقية «يأخذ لنفسه برنامجاً معرفياً». يتحقق هذا البرنامج عبر فحص «أنماط الإدراك» (هذا ما ستسميه النصوص اللاحقة «أنواع المعرفة») المستعملة حتى الآن من قِبل المؤلف بهدف اختيار ما يتناسب مع المشروع قيد البحث. عدد هذه الأنماط أربعة: الإدراك السماعي، أو بالعلامات؛ التجربة المبهمة؛ الإدراك (الصحيح لكنه غير المتطابق) الذي يعود إلى الأثر والسبب، أو الذي يستنتج خلاصة من كلي، لأنه يترافق باستمرار مع خاصّيةٍ ما. أخيراً الإدراك المتطابق، حيث يدرك الشيء من خلال ماهيته أو سببه. هذا النمط الرابع هو وحده القادر أن يوصلنا إلى هدفنا، لذا يجب أن يبدأ الانطلاق منه. إن المسألة التي تستخلص من نهاية هذه المقدمة الطويلة (المقاطع 1 ـ 49) هي التالية: ما هو الطريق وما هي المنهجية التي نستطيع بواسطتها أن نعرف بمثل هذه المعرفة ما هو ضروري لنا؟ بذلك يكون قسما الرسالة قد خصصا إلى «القسمين من المنهج» (علماً أن القسم الثاني سيكون مقطوعاً إذ إن إسبينوزا لم يكمل رسالته).

قبل أن نذهب بعيداً يجدر بنا أن نسجل مدى اقترابنا من جو «الأخلاق» من حيث بعض الطروحات ومدى ابتعادنا من حيث الإجراء. وصف أنواع المعرفة، التمييز بين الحقيقي والمطابق، نسبية الخير والشر: كلها أفكار تشكّل جزءاً مكملاً للإسبينوزية. وفي الوقت نفسه تنتظم هذه الأفكار نفسها تبعاً لمنطق آخر، منطق

اكتشاف الحق بواسطة راوٍ. من هنا نجد مقدِّمة تختلف من أطروحة إلى أخرى: «فأنماط الإدراك» قد وُصفت بعملية تذكُّر لا من خلال تحليل يوضح كيفية حصولها؛ والنمط الثالث (الذي يتطابق جزئياً مع ما سيشكل النوع الثاني لاحقاً) هو نمط حقيقي دون أن يكون مطابقاً، وهذا لن يكون له معنى في النسخة الإسبينوزية النهائية؛ والخير لا يتم التفكر به انطلاقاً من قوانين الفرد الطبيعية. بالإمكان إرجاع هذا الاختلاف في المنطق إلى جمهور مختلف: فالرسالة قد كتبت دون شك إلى الديكارتيين، (بالمعنى الواسع للكلمة - أي إلى قراء مميزين بالفلسفة الجديدة، وبخاصة فلسفة بيكون، ديكارت، وربما هوبز)، وهي تندرج في حقلهم بلغة متميزة أيضاً من قبلهم؛ ثم إن إسبينوزا نفسه قد طور عقيدته باشتغاله على هذه الأفكار. ولكن إلى جانب اختلاف التلقي والتأليف فالأمر يتعلق بشيء آخر: لا يتعلق الأمر بنمط المسيرة الفلسفية قيد البحث؛ في حين أننا نجد في «الرسالة القصيرة» بنية ستكون مطابقة لبنية «الاختلاف»، هنا نجد شيئاً آخراً: فالسؤال الذي يطرح هو سؤال مختلف. وقد أفصح إسبينوزا عن ذلك بوضوح: «أنا أحذر بأني لا أريد أن أوسع هنا ماهية كل إدراك، ولا أن أشرحه بسببه القريب. فذلك شأن الفلسفة. أنا أتطرق لما يرتبط بالمنهج، أي ما يتعلق بالإدراك الوهمي، الخاطئ أو المشكك» (المقطع 50). «الفلسفة» المشار إليها هنا، ربما كانت الكتاب الذي يعتزم إسبينوزا كتابته (قد شرع بكتابته؟)، والذي سيكون كتاب «الأخلاق»؛ وهذا هو حقله - شرح الأشياء بأسبابها، وهذا ما يتميز عن الطريقة أو المنهج.

علينا أن نلاحظ، أن إسبينوزا قد واجه في مسيرته مسألة الارتداد إلى ما لانهاية: فهو يفترض وجود معترض يعارضه

بالشكل التالي: لنجد الحقيقة لا بدّ من طريقة، ولا بدّ من طريقة أخرى لنجد الطريقة الأولى... وهكذا دواليك. إذا صح ذلك فلن يمكننا التوصل إلى أية معرفة، ذلك أن السيرورة لن تبدأ أبداً. لا يصبح هذا الاعتراض مقبولاً إلاّ إذا افترضنا أننا لا نملك أفكاراً حقة إطلاقاً في البداية، ووحده المنهج الخارجي باستطاعته أن يعطينا إياها. ومعلوم أننا لا ننطلق من لا شيء: «فالعقل بقوته الفطرية يتشكّل بأدوات عقلية، وبواسطتها يكتسب قوى أخرى، بهدف إنتاجات عقلية أخرى، وبفضلها يكتسب أدوات أخرى، أي الاستطاعة على دفع التقصي إلى أبعد من ذلك» (المقطع 31). تقوم الطريقة إذن على تعديل وتطوير نشاط العقل العفوي، ثمة مثل (يعود إلى التقليد الإنساني من خلال بيكون) يمكن بواسطته أن نفهم: إن الاعتراض نفسه قد يزعم أنه من أجل دق الحديد. لا بدّ من أدوات، ولأجل دق الأدوات لا بدّ من أدوات أيضاً، إذن لا يمكن أن نبدأ بدق الحديد. أما فعلاً، فإن الإنسان قد استطاع أن يبدأ دق الحديد بأدواته الطبيعية (الجسد واستعماله الحركي) وأن يضع أدوات أولية إلى أن تمكن من تكميلها شيئاً فشيئاً؛ وهكذا هو الحال مع الطريقة والأفكار الحقة.

يقوم القسم الأول من الطريقة (المقاطع 50 - 90) على مقارعة الفكرة الحق مع نمط الأفكار الثلاث التي تتعارض معها الفكرة الوهمية، الفكرة الكاذبة والفكرة المشكوك بها. وإذا كانت الفكرة الوهمية هي التي تستخدم معياراً (فالفكرتان الاثنتان الأخريان لا تتحدان إلا بالعلاقة بها)، فذلك يعني أن الحقيقة لا يمكن التفكر فيها بمجرد علاقة تعارض مع الكاذب. وهنا نقع على موقف إسبينوزي دائم، إلا أن اللحظة الكبرى هي الوهم لا المخيلة كما ستكون الحالة لاحقاً، حين سيفكر إسبينوزا في عبارات إنتاج

المعارف. وفي هذا الجزء الاول نجد ملاحق تتعلق بالتفكر في الذاكرة واللغة (المقاطع 88 - 89).

يتساءل الجزء الثاني من الطريقة (المقاطع 91 - 110) حول معنى التعريف والبرهنة. الهدف هو تطوير قوة العقل: الحصول على افكار واضحة ومميّزة، تأمين تسلسلها بطريقة يستطيع فيها عقلنا، قدر المستطاع، أن يعيد تسلسل الطبيعة. ثم ينقطع العمل مع وصف خصائص العقل.

إن العقل (intellectus) هو الكلمة المفتاح في هذا الكتاب، وإليه يوصل نص الديباجة الذي يبتدئ بعبارات الروح العقل (الروح والعقل ـ الحجة التي تعذبها مصادفات الحياة، هذه الحياة التي تسمى بالخيرات العادية). تقوم نقطة القوة في هذا السرد بالضبط على جعل عدم اليقين وأخطاء هذه الحجج تنقاد بقوة العقل المنتجة. أما «الأنا» التي تكتب الرسالة فهي تتوزع على ما يبدو بين هذه الوظائف، أما وحدتها فهي ترتكز على صفة مؤسسة ولا تشكل الدعامة التي تجعلها تمر من وظيفة إلى أخرى. على شكل الفكرة الحق «أن يرتبط بقوة لعقل وبطبيعته بالذات» (مقطع 71)؛ إن دراسة الذاكرة يعني التمييز بين القوة التي تتعزز بالفعل وتلك التي تتعزز بدونه، وبالتناقض معه نصف المخيلة (وبالضبط بخصوص الذاكرة): «إذا كنا نعني بالذاكرة ما نريد، شرط أن تكون شيئاً مختلفاً عن العقل حيث تكون للروح وظيفتها السلبية» (مقطع 84). أما اللغة فتأخذ موقعها بالتناقض بين العقل والمخيلة (المقاطع 88 - 89). هنا أيضاً نجد حداً فاصلاً.

«اليقين»، «المنهج»، «أفكار واضحة ومميّزة»، تناقض بين العقل والمخيلة: كلها إشارات اصطلاحية ومفهومية تحيلنا إلى العالم الديكارتي، كما تحيلنا عبارة «التجربة الغامضة» ومثل

الأدوات إلى بيكون (Bacon). ولكن وفي كل مرة مع إعادة الكتابة وتغير الهدف نجد عملاً يتناول المفهوم ويحاول أن يطرح أسئلة لا هي من بيكون ولا هي من ديكارت. فهل يمكن القول إنه حين بلغت هذه الأفكار هدفها كلياً، قطع إسبينوزا مع أطروحات الرسالة؟ السؤال اكثر تعقيداً. الاكيد أنه لم يكمله أبداً (وقد ناقش الشراح أسباب عدم الاكتمال هذا)؛ وهو لم يدعه يجول في حلقة المقربين مثل «الأخلاق» (والبرهان: تشيرنهاوس (Tschirnhaus)، الذي استطاع مبكراً الحصول على نسخة من الاخلاق وقد اهتم بشكل خاص بمسألة المنهج، إلى درجة أنه كتب لاحقاً «طب الروح» معلناً عبثاً نسبة الرسالة إلى مؤلفها؛ والواقع فهو لم يستطع قراءتها إلا بعد نشرها بعد وفاة إسبينوزا). ومع ذلك فقد أشار إسبينوزا بوضوح إليها في الأخلاق II (فقرة 40، مقطع I)؛ وفي رسالة كتبها في حزيران عام 1666 إلى بومستر (Bouwmeester)، وهو يستعيد طروحاتها بهدف تحديدها: ولنفهم كل ذلك، يقول إنه ليس من الضروري أن نعرف طبيعة النفس بسببها الأول (يكفي العمل التاريخي على طريقة بيكون)؛ أما بالنسبة إلى المواضع المعالجة في «الأخلاق»، فيجب أن نعلم أن الوصف لا يكفي وأن المعرفة بواسطة السبب الأول تصبح ضرورية. يكتسب الشرح التكويني بعد ذلك أهمية تفوق الوصف الاستعادي: هذا يعني بنظر إسبينوزا إمكانية بحث الأطروحة الواحدة عبر عدة روايات - ولكن ليس بالمفاعيل نفسها.

يحملنا هذا التطور على التفكر في الطريقة التي يتكوّن فيها النسق، من خلال استعادة أطروحات تعيد تنظيمه بشكل مغاير، وفي السيطرة شيئاً فشيئاً على الأسئلة التي ينتجها، وأخيراً في اكتشاف نوع العرض الذي يتناسب مع بنيانه.

الـرسالـة المـوجـزة

لم يبق هذا الكتاب غير مطبوع في حياة إسبينوزا وحسب، بل إنه لم يظهر في الأعمال التي نشرت عام 1677 بعد وفاته. وحين قام كل من ستولي (Stolle) وهالمان (Hallmann) في بداية القرن الثامن عشر بزيارة لابن ريفرتز (Rieuwerts) ناشر إسبينوزا، أطلعهم هذا على نسخة أولى من الأخلاق وباللغة الهولندية، وفيها فصل عن الشيطان. وفي القرن التاسع عشر فقط تمّ اكتشاف هذا النص وقد طبع آنذاك، وهو يتضمن فعلاً فصلاً عن الشيطان (ليقول إنه لا يمكن أن يكون موجوداً!)[48]. وقد أعطي حينذاك عنواناً هو «الرسالة القصيرة عن الله والإنسان وغبطته». جرى نقاش مطوّل حول ما إذا كان هذا الكتاب ترجمة هولندية لأصل لاتيني كتبه إسبينوزا، أو إذا كان نصاً وضعه مباشرة بالهولندية، أو هل كان ملخصاً كتبه أحد التلاميذ، أو محاضرات ألقاها إسبينوزا. يبدو، ومن مَجريات البحث الحالية أن الاحتمال الأول هو الأرجح. أهمل بعض البحاثة ولوقت طويل هذا الكتاب، إذ رفضوا عملياً نسبته إلى إسبينوزا بحجة عدم إمكانية تأكيد بعض ظروف تحريره، ولعدم تماسكه بشكل خاص. أما الآن، فيبدو جلياً أن الكتاب يتمتع بتماسك واضح، على أن لا نحاول أن نفرض عليه بالقوة كل أطروحات «الأخلاق». ثم إن بعض القراء قد أرادوا أن يروا فيه الحلقة الناقصة بين الإسبينوزية في مرحلة نضوجها وبين الأفلاطونية المحدثة، بين وحدة الوجود أو الفلسفة الطبيعية في إيطاليا والنهضة. تحتاج هذه الفرضيات إلى برهنات أكثر صلابة تتجاوز ما قدم منها حتى الآن[49].

ثمة سؤال يطرح ويتناول تحديد زمان كتابته: مع اكتشاف هذا الكتاب، ثم اعتباره النص الأول الذي وضعه إسبينوزا (وذلك على الأرجح بسبب المقدّمة). وبذلك يصبح كتاب «إصلاح العقل» الكتاب الثاني بالطبع، الأمر الذي لا يستقيم دون صعوبة، إذ إن منطق «الرسالة القصيرة» هو الأقرب إلى النسق النهائي. كان فيليبو مينيني (Filippo Mignini) أول من أوصى بقلب هذا الانتظام[50]، مستعملاً حججاً مقنعة، وقد برهن أيضاً على أن «الرسالة القصيرة هي أكثر تماسكاً لما كان يظن لوقت طويل. فهي تشهد على مرحلة من التطور الفلسفي عند إسبينوزا، ما يؤكد أنه بالإمكان دراستها لذاتها، خلافاً لرسالة «إصلاح العقل»، كما أن تصميمها يتضمن بشكل جنيني تصميم «الأخلاق».

يتطرق الجزء الأول إلى الله. فيبرهن أولاً على وجوده ثم يتطرق إلى ماهيته. ثم يحلل بعد ذلك صفاته، بالمعنى الواسع للكلمة، بلغة تستعيد لغة التقليد المسيحي (القدر والعناية)، كما يستعير من الفكر السكولائي مفاهيم «الطبيعة الطابعة» و«الطبيعة المطبوعة». تشكّل الطبيعة في هذا المصطلح فكرة طريفة تؤكد بقوة وحدة الطبيعة. تقوم الفكرة على التمييز فيما يمكن نسبته إلى الله، بين الصفات بالمعنى الدقيق، أي تلك التي تجعلنا نعرف الماهية الإلهية (الفكرة والامتداد)؛ والصفات التي ليست إلا خصائص، أي تلك التي تخص الله دون أن تجعلنا نعرف ماهيته: ضرورة فعله، وواقع أن كل شيء ينزع إلى البقاء في كينونته (وهذا هو المعنى الذي يعطى لكلمة «عناية») وواقع أن كل شيء هو نتيجة سبب بالضرورة (وهذا هو معنى كلمة «تقدير») ثم أخيراً عبارات لا تتناسب إطلاقاً مع الله، مثل الطيبة والرحمة. هكذا يتيح هذا الفرز النقدي، وانطلاقاً من آراء سائدة حول الألوهية،

ومع الاحتفاظ بالجزء المصطلحي، بناء مفهوم مختلف كُليّةً، مفهوم المبدأ الأول، السبب المحايث الذي ينبثق كل شيء عنه ضرورة.

يتطرق القسم الثاني إلى الإنسان. ويبدأ بالتمييز بين ثلاثة أنواع من المعرفة: الرأي، الاعتقاد، والعلم؛ ثم يظهر كيف تتأسس العواطف على الرأي ويحلل مختلف العواطف[٦١]؛ ثم يدرس أخيراً شروط الحرية الحقة، كما ينتج بنية النفس وإمكانيتها: وهي تقوم في الوحدة بين العقل والله الذي يسمح لها أن تكون الأفكار في ذاتها وأن تستنتج من ذاتها آثاراً تتوافق مع طبيعتها. هكذا يشكل هذان القسمان من «الرسالة» البرنامج الذي سبق أن ظهر تخطيطه في رسالة «إصلاح العقل».

لا يتخذ شكل العرض شكل البرهنة الهندسية. أما الملحقان الاثنان فيقتربان من ذلك، الملحق الأول، وهو يتناول الله والجوهر لا يجب ان يكون بعيداً عن الاحكام التي ارسلها إسبينوزا إلى أولدنبرغ «Oldenburg» عام 1662؛ وهي تتمثّل في مسلّمات وأحكام وبراهين، أما الملحق الثاني، فيستعيد صفات النفس الإنسانية بطريقة تأليفية.

ففي قلب القسم الأول نجد حوارين (الأول بين العقل، الحب والفهم والشهوة؛ والثاني بين ايرَسم (Érasme) ـ الذي يريد أن يعرف، وتيوفيل ـ صديق الله). إنهما الحواران الوحيدان اللذان كتبهما إسبينوزا شكلياً، إلاّ أنهما إشارة إلى كتابة استدراكية نجد منها أمثلة كثيرة عنده. إلاّ أن إسبينوزا يكره أن يدحض الخصوم بالاسم، علماً أن فكره يعرض عبر جدل المواقف التي يتحدد تجاهها. في حالة «الرسالة القصيرة» نجد الحوارات تشترك فيما

بينها مع كتابة مقدِّمة الإصلاح إذ نستخدم تعبيراً «الأنا»، وذلك ليربطه كل مرة بخطاب نظري مغفل (في إصلاح العقل تسبق الأنا الكتمان؛ أما في الرسالة القصيرة فهي تقع في الوسط، وهي موضحة بشكل ظاهر) إلا أنها هنا قد وضعت على مسافة وعلى لسان أشخاص أشد اختلافاً من الكاتب مما هو سار والمقدِّمة. في «الأخلاق» نجد غياباً لهذه الطريقة ـ وفي الصفحات الأخيرة من القسم الخامس(52) نجد عودة لمثل هذا الإيقاع.

المبادئ
والكوجيتو الميتافيزقي

لقد رأينا، أن مبادئ فلسفة ديكارت بالبراهين الهندسية لإسبينوزا هو كتاب كان أساسه الدروس التي أعطاها إلى كازريوس (Casearius). والأسباب التي طبعت من أجلها هي عينها الأسباب التي فرضت إملاءها. بدل أن يعرض فلسفته آثر إسبينوزا شرح فلسفة ديكارت. يقتضي ذلك أن لفلسفة ديكارت التفوق على مختلف الفلسفات الأخرى ـ فهي قادرة على مباشرة معركة ضد الأفكار الخاطئة. وهذا يقتضي أيضاً أن إسبينوزا لا يعتبر نفسه ديكارتياً، وهو يعلن على الأقل في هذا الكتاب عن هذا الفارق، ذلك أنه يطلب إلى ل. ماير (L. Mayer) أن يذكر ذلك بوضوح في المقدِّمة: «لا يجب أن يتبادر إلى الذهن أن المؤلف يقوم هنا بإعلان أفكاره الخاصة، أو بإعلان أفكارٍ تحظى بموافقته. وإذا قال بصحة بعضها، وإن اعترف بإضافة أخرى من عنده، فهو قد صادف أفكاراً أخرى كثيرة يرفضها لأنها خاطئة، بل هو يعارضها باعتقاد راسخ مختلف كُليَّةً». مثال ذلك التمييز بين الإرادة وبين العقل، وأكثر من ذلك أيضاً الفكرة الديكارتية التي

تقول: «بوجود أشياء تتجاوز الفهم الإنساني». يمكن فهم كل شيء وشرحه، شرط الطريق لتوجيه العقل نحوه ـ وهذه الطريق ليست بالطريق الديكارتية[53].

أما بالنسبة إلى «الأفكار الميتافيزيقية» التي يصعب تحديد تاريخ وضعها، فهي تشكّل تبعاً لمحاور الفلسفة المدرسية[54]، طريقاً من خلال المصطلح التقليدي ومصطلح ديكارت حتى تحول المفاهيم شيئاً فشيئاً ولنقترب مما سيشكل اللعبة الدلالية الإسبينوزية، (خصص القسم الأول إلى الماورائيات العامة ـ نظرية الوجود وعن انفعالاتها ـ المفارقات ـ؛ ويعالج القسم الثاني الماورائيات الخاصة: الله وصفاته؛ والنفس الإنسانية). كما نجد في هذا الكتاب القول بنسبية الخير والشر، والنقد للأشكال الجوهرية، والاعراض الفعلية وكينونات العقل. لكننا لا نجد فيه القول عن وحدانية الجوهر (حتى لو تمّ التأكيد على بساطة الله): ثمة وجود لجوهرين على الأقل، الفكر والامتداد؛ وعبارة «الصفة» تشير إلى ما يشير إليه اللاهوت التقليدي (خالق، وصالح)، مع تحديد الواقع بعناية. أما النفس الإنسانية فهي أزلية، ذلك أنها جوهر.

على الجملة، في حين يمكن وضع «الرسالة القصيرة» في المجال الخاص بالماورائيات الخاصة ـ كما فعل ديكارت في إهداء «التأملات»: فإن الدراسات الماورائية تعبّر عن موضوعين: الله والنفس ـ، أما cogitata فهي تضيف القسم العام، أي القسم الذي كانت الميتافيزيقا الكالڤينية تعمل على تطويره تحت اسم «الانطولوجيا». لاحقاً، ستعاود «الأخلاق» أخذ خطة «الرسالة القصيرة» مع توسيعها: فالاقسام الثلاثة ثم الخمسة تعالج موضوعات الله والنفس الإنسانية، إلاّ أن ذلك لا يقتصر على الإطار الذي ضاق جداً، إطار الميتافيزيقا المدرسية.

رسالة في اللاهوت والسياسة

لا يعني «اللاهوتي ـ السياسي» كما يعتقد غالباً، تنافراً بين اللاهوت والسياسة. والعنوان الفرعي يشير إلى ذلك بوضوح: «حيث تجري البرهنة أن حرية التفلسف ليست مضرة بالتقوى، ولا إلى سلم الدولة وأمانها، بل هي خلافاً لذلك نافعة لها». فالفرض إذن هو حرية التفلسف وهذا يتقابل مع مجالين آخرين ـ اللاهوت (مجال التقوى) والسياسة (مجال السلم والأمان) حتى نتساءل ما إذا كان بالإمكان أن نجد أسباباً لإنقاصها أو لمنعها. ماذا علينا أن نفهم «بحرية التفلسف»؟ فكلمة فلسفة تشير إلى شيئين عند إسبينوزا: فهي من جهة، تعني الثرثرة التاملية، التفكرية التي تبدو له واحدة من مميزات عبقرية اليونان (ولكن باستطاعة شعوب أخرى أن ترثها، إذ يبنون فلسفة سكولائية على هذا النموذج؛ وهذا ما يسمى «الهذي مع اليونان»)؛ وهي تعني من جهة ثانية، استعمال العقل لا في ما نسميه الآن فلسفة بل في العلوم أيضاً. هذا لا يعني ضمناً أن تكون الفلسفة صحيحة، فقد تكون خاطئة؛ المهم هنا هو أن تستطيع التعبير عن نفسها. ونحن نجد هذه الصيغة غالباً في مراسلات إسبينوزا، سواء وردت بقلمه أو على لسان محاوريه: «أنا أحدثك عن حرية التفلسف» ـ وهذا يعني: دون الأخذ باحتياطات خاصة، كما يحلو لأناس لا أفكار مسبقة لديهم. فالعبارة كانت إذن عبارة جارية بشكل كامل في القرن السابع عشر. إن نقطة قوة «رسالة في اللاهوت والسياسة» تكمن في تطبيقها هذا المفهوم خارج المجال المحفوظ لها حتى الآن ـ في عمل عام، ودفاعاً عن حرية عامة.

إذا كان من داعٍ للدفاع عنها، فذلك يعني ظاهراً وجود

أخصام لها. وهؤلاء يستخدمون نمطين من الأدلة يمليان على القسمين اللذين يختلفان بالطول، بما يتناسب مع الصفتين المزدوجتين في العنوان ومع الاتجاهين المشار إليهما في العنوان الفرعي: هل تسيء حرية التفلسف إلى التقوى (الفصول الخمسة عشر الأول)؟ هاتان هما إذاً وجهتا النظر اللتان يتم تبنيهما على التوالي، حتى لو قام تفصيل التحاليل بمزج اللوائح ـ ذلك أنه حتى نفهم تعيينات التقوى فلا بدّ من أخذ تاريخ التوراة بعين الاعتبار، ما يعني ضمناً الحديث عن دولة العبرانيين، أي قول بعض الكلمات في القسم الأول عن ضرورة الدولة بشكل عام؛ وبالتوازي، فمن بين التهديدات التي يمكن أن تفجر سلطة الدولة لا بدّ من أخذ طموحات الكنيسة التي تقول عن نفسها إنها حامية التقوى، بعين الاعتبار، وهذا يعني الرجوع أيضاً، وفي الجزء الثاني إلى مسائل دينية ولكن من زاوية أخرى. إلا أن البنية الكلية تظل مع ذلك واضحة جداً. على القسم الأول، وحتى يقيم الحدود التي تفرضها التقوى أن تحدد المصادر ووسائلنا في معرفتها. يقوم القسم الأول على حركات ثلاث: أولاً، دراسة أدوات الوحي ـ ما يعني إذن الحصول على تحاليل النبوّة، والقانون الإلهي، والاصطفاء، والاحتفالات، والأعجوبة (الفصول من واحد إلى ستة)، ثم أخذ «الكتاب المقدس» بعين الاعتبار (الفصول 7 ـ 11)؛ ثم مواجهة «الكتاب المقدس» وكلام الله، من أجل تحديد الحقل الفعلي لكلام الله وعلاقته بحرية التفلسف (الفصول 12 ـ 15). على الجزء الثاني أن يقيم الحدود التي يفرضها سلم الدولة وأمنها. على هذا القسم أن يحدد القوانين التي أعطيت للدولة وكيف طبقت عملياً. هذا يعني كلاسيكياً دراسة العقد الاجتماعي، وبشكل أقل كلاسيكية تحليل العملية الفعلية التي يتضمنها (الفصول 16 ـ 20).

في الحركة الأولى، يفيدنا أن نواجه الطريقة التي يتكلم فيها إسبينوزا عن النبوّة بالطريقة التي يعالج فيها الأعجوبة: طريقان مختلفان يوصلان إلى الهدف عينه. تبدو النبوّة كما لو كانت الاتجاه الملزم للوحي الذي يعتبره الجميع بمثابة قاعدة التقوى. من الاهمية بمكان إذن أن نحدد وضعيته وحدوده لنعلم ما تفرضه التقوى وما تمنعه. وإذا لم يكن للأنبياء من وجود، تتناول الدراسة المادة التي تقدمها التوراة التي تبدو هكذا، وعند هذه النقطة من الحجاج، كما لو كانت إعلاناً مكتوباً للنبوات. أسئلة ثلاثة تُطرح: ماذا يعني النبيّ؟ ما هي موضوعاته الخاصة، يعني: ماذا يعلم شرعاً؟ ما هي الموضوعات التي لا تخصه، يعني: الموضوعات التي لا شيء عنده ليعلم عنها حتى لو صادف وتكلم عنها. من هنا لا بدّ من البدء بتحديد ما يميز النبوّة عن سائر الخطابات. النبيّ هو الذي لا يبرهن أبداً، بل يؤكد؛ إنه يعلن الحقيقة دون أن يؤسسها على برهان، خلافاً للخطاب العقلاني. يعطي الخطاب النبويّ إيعازاً يفرض أن يكون موضع التطبيق. الله هو الذي يتكلم من خلال النبيّ، وتستقي النبوّة سلطتها من كونها موحى إليها. ما هو الوحي؟ كيف نميّزه عن الهذي على سبيل المثال. يعتبر إسبينوزا النبيّ رجلاً تقياً، تكون مخيلته حية بشكل خاص. نجد هنا إذاً التمايز بين العقل والمخيلة. ثمة نوعان من الناس: رجل العقل (الذي يعود إلى الضوء الطبيعي، إلى العقل)؛ ورجل المخيلة الذي تغيظه المواقف التي يسودها الجور؛ فيدعو الناس إلى مزيد من العدل والرحمة. وهذا تفسير علماني لصورة النبيّ لكن دون عدوانية. لا يوصم النبيّ بالمكر أو بالجنون، عكس ما نجده في الآداب السرية أو عند الفلاسفة الفرنسيين في القرن الثامن عشر. باختصار، لا يتميّز الفيلسوف بالحقيقة العلمية (الفلسفية). عن ماذا يتحدث النبيّ؟ إن لخطابه مضموناً عملياً:

عدالة ورحمة ـ وهو يتحدث عن ضرورتها للناس. وهذه هي الموضوعات التي يشترك فيها الأنبياء جميعاً. ما عدا ذلك فهو يحيل إلى الاختلافات في مزاجهم، وأساليبهم وعاداتهم. نستنتج من ذلك الموضوعات التي لا سلطة للأنبياء للتحدث عنها. فالنبيّ لا يتحدث عن مسائل ذات طابع نظري (ما هي ماهية الله، والدولة؟)، والأجوبة التي يحملها هي إجابات عملية. وإذا بدا عليه التطرق لأسئلة علم الفلك (يشوع، الشمس تتوقف)، فهو يعود واقعاً إلى لغة رجال عصره، ولسبب بسيط، لأنه يقاسمهم آراءهم. لذلك لا بدّ من التمييز بين اللحظة التي يتحدث فيها النبيّ عن موضوعه الخاص، واللحظة التي لا تقوم إلا بعكس حالة المعارف في عصره. إن وحي النبيّ لا يتناول إلا نقاطاً عملية، وهو لا يتناول المعرفة النظرية. من وجهة نظر أخلاقية يكون الحق إلى جانب الأنبياء، علماً أنهم ليسوا من المختصين بالسياسة، ولا بالرياضيات. من النبوّة لا يمكننا أن نستبقي إلا طلب العدالة والرحمة، ولكن وبأية حال من الأحوال لا نستطيع أن نستخلص أية نتائج علمية خاصة (على سبيل المثال، تقرير ما إذا كانت الشمس تدور حول الأرض أولاً، حتى لو اعتقد يشوع (Josué) أنه قادر على إيقافها)، أو سياسية (على سبيل المثال، تقرير أي نوع من الدول هو الأفضل).

يجدر بنا في كل هذه البرهنات أن نمر إلى ارض الخصم: إذ هو يزعم أن النبوّة أرفع من العقل، فهو سيرفض الحجج العقلانية الصرفة؛ لا يمكننا إذن أن نستخرج الحجج إلا من الوحي بالذات؛ ولذلك يعطي إسبينوزا صياغة عملية لقاعدة «الكتابة وحدها». أما فيما يخص الاعجوبة، فإن إسبينوزا وعلى العكس لا يبتدئ أبداً برفع ما تقوله الكتابة [المقدسة]. بل هو يعلن ما

يستطيع العقل أن يعرفه. يعلمنا العقل أن كل شيء في الطبيعة إنما يتمّ تبعاً لقوانين ثابتة. وإذا كانت الأعجوبة كسراً لهذه القوانين فلن يكون لها وجود. والشيء الوحيد الذي يبقى للتحليل هو الإيمان بالأعجوبة. إلاّ أن خطاب العقل هذا قد تأيد فيما بعد بالكتابة [المقدسة] بالذات. في إمكاننا الاعتقاد أننا نتابع هنا تطبيق القاعدة المنصوص عليها؛ واقعاً، إننا نجد اختلافاً هنا، إذ كيف يمكن للنصوص المتخيلة، نصوص الأنبياء، أن تعلن حقوق العقل؟ من هنا تتقدم الفكرة التي تقول إن بعض النصوص التوراتية قد ترقى لا إلى النبوّة بل إلى العقل. يتعلق الأمر بنصوص تنسب إلى [النبيّ] سليمان. يميز إسبينوزا إذن التماهي بين الكتابة المقدسة وبين النبوّة إذ يُدخل سراً فكرة الأنواع الأدبية إلى التوراة. بكل الأحوال، وعند هذا الحد الذي هو تحليل أدوات الوحي، لا تدرس الكتابة المقدسة لذاتها، إنها وببساطة المصدر الذي يقدم الأدوات.

في الحركة الثانية، بالمقابل، فإن الكتابة قد أخذت بوصفها موضوعاً، لا مصدراً وحسب، من هنا كان السؤال عن معناها وعن وضعيتها. يؤلف إسبينوزا منهج تأويل تقوم نقطته الأولى على تأكيد الهوية بين المسيرة التي تؤوّل الطبيعة والمسيرة التي تؤوّل الكتابة المقدسة. إنه موقف حاسم يأخذ بين علوم الحس وعلوم العالم الفيزيائي. إنه موقف حاسم يأخذ اتجاهاً معاكساً لما سيقوم به لاحقاً ديلتاي (Dilthey) ومن أتى بعده بجعله أساس التأويل. ترتبط النقطة الثانية بصياغة جديدة لمبدأ الكتابة المقدسة وحدها: تشارك كل القراءات البروتستانتية بهذا المبدأ إلاّ أن إسبينوزا قد فهمه بشكل مغاير. عادةً، يفترض هذا المبدأ تجانس النص التوراتي. كما يجب علينا الاعتراف بأن التوراة إذا ما قُرئت أدبياً

فهي تحتوي على عدد من المقاطع الغامضة، المتناقضة وغير الأخلاقية، فكيف يمكن القول إنها تكتفي بذاتها؟ تنطوي الإجابة الكاثوليكية على إحاطتها بالتفسير الذي يمثله التقليد والسلطة الدينية. يسعى البروتستانت الذين يرفضون هذه الإضافة إلى النص، إلى ضرورة إيجاد معيار يتحاشى الغموض والتناقضات ويخلص من التحكم الفردي؛ المعيار هذا هو مبدأ المشابهة في الإيمان ويقوم على شرح المقاطع الغامضة بواسطة مبادئ واضحة. لا يمكن لهذا المبدأ أن يكون فاعلاً إلاّ إذا شكلت التوراة كلاًّ. اخذ إسبينوزا بأطروحة معاكسة، فالكتب المختلفة تعرفنا على حقبات مختلفة وعلى فاعلين مختلفين. ومساءلة الكتابة [المقدسة] وحدها يعني الامتناع عن البحث في مكان آخر - أي بواسطة العقل والبحث أيضاً في نصوص توراتية مغايرة - عما يريد الكتاب قوله. ينطبق المبدأ فقط على ما يلي: على المعنى وليس على حقيقة النص. لا يهم أن نعرف ما إذا كان موسى (Moïse) أو يشوع قد قالا الحق، بل أن نعرف ماذا قالا. فلا يمكننا إذن أن نخمن أنهم قد أرادوا قول ما نعرفه نحن أنه الحق. هكذا، حين يقول موسى: إن الله هو نار أو إنه كان حسوداً، فإنه علينا قبل اللجوء بسرعة إلى التأويل الاستعاري، أن نتساءل أولاً ما إذا كانت هذه العبارات تتوافق عما نعرفه عن طريقة تفكير مؤلفيها أو لا: إننا نعرف من خلال السياق الذي يتمثله موسى عن الله بوصفه كائناً لا مادياً، فهو لم يرد القول صراحة إن الله هو نار، وتالياً لا بدّ من تأويل العبارة بمعنى تشبيهي؛ وبالمقابل لم يكن لديه إطلاقاً فكرة ألوهة دون انفعالات، بالتالي علينا أن نأخذ الصيغة الثانية بالمعنى الخاص. هكذا يمكن تقطيع التوراة إلى سلسلة من الوحدات التي هي من صنع المحررين اكثر مما هي من صنع مؤلفي مختلف الكتب. طبقت هذه الطريقة المعلنة في

الفصل السابع على العهد القديم في الفصول الثلاثة المتتالية، وعلى العهد الجديد في الفصل الحادي عشر. النتائج: لم يقم بتحرير التوراة الأشخاص عينهم الذين تنسب إليهم عادةً (موسى بالنسبة إلى الأسفار الخمسة) يشوع بالنسبة لكتاب يشوع، كما يثبت عدم ترابط الكتب التاريخية، لا لأنها قد وضعت في مرحلة متأخرة وحسب، بل إن هذه الكتابة المتأخرة قد ظلت ناقصة أخيراً، تنتمي الكتب إلى أنواع أدبية مختلفة، بعضها يشير إلى العقل (النصوص المنسوبة إلى سليمان، أو أعمال الرسل)، وبعضها إلى المخيلة (نصوص الأنبياء)، وبعضها الآخر يقوم على نصوص في النواميس أو تقديم الممالك في إطار زمني متعاقب.

الحركة الثالثة تستخلص النتائج من هذه الانتقادات. بعد الفصول التي خصصت للتحديد ولفك السحر عن مختلف كتب الكتاب المقدس، على ما يظهر، يمكن للمحدث أن يلاحظ: إن التشكيك في أصالة الكتب وبالإشارة إلى صفتها غير المتجانسة، وبجعل النبوّة توازي المخيلة والأعجوبة الجهل بقوانين الطبيعة، ألا يؤدي ذلك إلى القضاء على كلام الله؟ الجواب هو لا، إذا ما أردنا أن نميّز بقوة بين كلام الله وبين الكتابة المقدسة. فمجمل كتب الكتابة المقدسة قد خضع للمخاطر نفسها التي تخضع لها الكتب الدنيوية: مسألة الغموض، النسبة والغيرية. بالمقابل، فإن اللاهوت، أو كلام الله هو النواة المشتركة، التي تتغير بين كل هذه الكتب. تعود هذه النواة إلى أمر العدالة والرحمة. يمكن للسلوك العادل والرحيم دون شك أن يكون نتيجة البرهان الفلسفي، إلاّ أن خصوصية كلام الله هي أنه يعلم ذلك دون برهان، بالتجربة أو بالتذكير المتقد الذي يقوم به الأنبياء. من هنا، لن يعود مهماً أن نتمكن أو لا من إعادة تأليف تفصيل ما أراد الأنبياء قوله، أو

تأليف الحقبات المظلمة من التاريخ المرويّ؛ الرسالة الاساسية هي التي تهمّ وهذا ما يقدم التاريخ عليه العديد من الأمثلة: السلوك تجاه الآخرين. فالتقوى تقدم إذن وبالنسبة إلى كل واحد على تلقي هذه الرسالة وجعلها مقبولة للذات؛ أي قبولها بها وتبنيها تبعاً لجبلته الخاصة. لا شيء في هذه الرسالة لا يتعارض مع حرية التفلسف: بل على العكس، أن من يريد منع هذه الحرية، فهو يمنع وبالفعل نفسه كل واحد من تبني الرسالة تبعاً لجبلته الخاصة؛ إنه بذلك يتعارض مع التقوى.

يتناول القسم الثاني من العمل السياسة. وكما ابتدأ بقبول خطاب التقوى دون تدقيق، مستنداً إلى الكتابة المقدسة، يبتدئ إسبينوزا خطاب الدولة دون تدقيق أيضاً، مستنداً هذه المرة عندما يبرره إلى العصر الكلاسيكي: إلى «العقد الاجتماعي». فهو يشير إلى نظرية في السيادة تنبع من العقد الذي بموجبه يتخلى الأفراد عن حقهم الطبيعي في المجتمع الذي يؤلفونه، وذلك ليكون لهم المزيد من القدرة لحماية انفسهم ضد إساءات الطبيعة والناس الآخرين. وبذلك يصبحون مواطنين وذوات فاعلين. وما إن يذكّر إسبينوزا بهذه النظرية، يسارع ليلاحظ أنها لو كانت صحيحة فذلك نظرياً لا عملياً. وفي الوقت الذي يصف فيه إيديولوجي العَقْد الانفعالات بوصفها مطابقة لحالة الطبيعة، وما إن توجد الدولة فإن هؤلاء لن يتطلعوا أبداً إلا إلى حواجز أو كوابح تقف أمام حسن وظيفتها، أما إسبينوزا فقد ماهى بين الحق الطبيعي والحق الانفعالي، ملاحظاً أن لا شيء يمكن أن يتغير من وجهة النظر هذه بمجرد أن تبنى السيادة؛ والانفعالات ليست نواقص يندم عليها، بل هي أجزاء أساسية من الطبيعة الإنسانية، وليس ثمة سبب لاختفائها بالمعجزة بعد العقد. النتيجة واضحة: لا يمكن أن تكون

الدولة مهددة من أسباب تأتي من الخارج أكثر من تهديدها من جانب مواطنيها. باستطاعة الدولة دون شك أن تواجه انفعالاتهم بالقوة، إلا أنه لا يمكن لمثل هذه الذريعة أن تستمر. لذلك لا بدّ من إيجاد متراس أشد قوة: لعبة انفعالية أخرى، أو إشباع الحاجات والمصالح (ثم لا بدّ من إقناع المواطنين أن الإجراءات المتخذة في هذا الاتجاه ستصل إلى مقصدها، ما يحيلنا مجدداً إلى الانفعالات والرموز). من جملة الانفعالات التي في إمكان الدولة استخدامها لمصلحتها، نشير إلى الانفعال الديني؛ علماً أن ذلك يشكل سلاحاً ذا حدين: ففي الإمكان إثارة حماسة الشعوب إلى درجة كره وقتل الملوك بعد أن تعلّموا عبادتهم؛ أما الملاك الكهنوتي اللازم لجهاز ديني ومنذ اللحظة التي لا يعود فيها ممسوكاً، يستقل ويصبح في خدمة جهاز آخر، ما يجعل العلاج أكثر سوءاً من الشر. فعلى العاهل إذاً، في دولة حديثة حيث لا يمكن لتوازن الانفعالات أن يتأتى عن حل تيوقراطي، أن يحافظ على رقابة الكهنوتيين، لا العكس. في إمكاننا أن نقرأ في ذلك شيئاً من هوس. لا كل شيء بالطبع وفي نقطة أساسية: إذا كان على العاهل أن يراقب المؤسسات الدينية، فإن من مصلحته الاعتراف للمواطنين بحرية التعبير ومشاطرتهم ذلك، وإلا عرض نفسه للثورات الأكثر عنفاً. ذلك أن حوافز رفض حق حرية التعبير للمواطنين هي حوافز ذات أصل ديني في غالب الأحيان، والدولة التي تقبل بذلك تنصاع واقعاً لإرادة الكنائس. هكذا يصل القسم الثاني، مرةً أخرى، إلى ضرورة الوصول إلى حرية التفلسف، لا لأن ذلك قد يكون حقاً مجرداً معيارياً، بل لأن هذه الحرية تتوازى مع الحق الواقعي، أي مع القوة، قوة الدولة.

الأخـــلاق

رأينا أن إسبينوزا قد ربط منذ العام 1659 فكرة الله الفلسفي بالبحث عن القانون الحق والاهتمام بممارسته. تطرقت رسائله الأولى إلى أولدنبرغ إلى هذه الأطروحات: فقد تطرق الحديث فيها إلى «الحرية الفلسفية»، كما أن محادثاتهم عام 1661 قد تناولت الله، الصفات، العلاقات بين الفكر والامتداد. بعباراتٍ أخرى، الآن تطرح الأسئلة عينها ولكن بعبارات التقنية الفلسفية، والمفاهيم الديكارتية التي هي مفاهيم علم الطبيعة الجديد، قد برزت الآن مثل أسماء ديكارت وبيكون. إننا نرى تحققاً أولياً لهذه المفاهيم في «الرسالة الموجزة» وفي «إصلاح العقل». لكن يبدو أن إسبينوزا سرعان ما انكب على تحرير عمل كبير، كان عليه أن يعرض فلسفته بمجملها. وقد تكلم عنها أول الأمر تحت عنوان «فلسفتي»، أو «فلسفتنا»؛ ونحن نجد مختارات من ذلك في مراسلاته مع آلدنبورغ، ونرى حلقة الأصدقاء وقد اجتمعت في أمستردام حول سيمون دي فري (Simon de Vries) لتناقش أجزاء منها. في رسالة تعود للعام 1665 يكتب إسبينوزا إلى بومستر (Bouwmeester): «فيما خص الجزء الثالث، سأرسل لك قريباً جزءاً منه»؛ لم ينهِ العمل، هذا ما يقوله، لكنه يستطيع أن يرسل أقساماً تصل إلى القضية 80. هذا مع العلم أن الجزء الثالث الحالي يتضمن أقل من 80 قضية: بإمكاننا أن نفترض إذن أن ذلك قد دخل في المادة التي دخلت في مادة الأجزاء اللاحقة. وفي الفترة نفسها، يبدو أن عنوان العمل قد تغيَّر: بالفعل فإن إسبينوزا قد كتب إلى بليونبرغ «Blijenbergh»: «سأبرهن في كتابي "الأخلاق" الذي لم يطبع بعدُ»، أن الرجال الاتقياء يرغبون أيضاً في العدالة، وأن «هذه الرغبة تعود في أصلها إلى المعرفة الواضحة التي عندهم عن الله». يتعلق الأمر بالقضايا الحالية 36-37

من الأخلاق (IV): لقد قطع إسبينوزا مرحلة متقدمة من تحريره لكتابه. ولكنه ينقطع عند هذه المرحلة لينكب على تأليف «رسالة في اللاهوت والسياسة»، هذا التأليف الذي سيشغله من عام 1665 إلى 1670. هكذا نجدنا أمام نسخة أولى («الأخلاق A») حررت قبل العام 1665، وتتألف من ثلاثة أجزاء حملت أولاً عنوان «فلسفة» ثم «الأخلاق». بعد صدور «رسالة في اللاهوت والسياسة» عاد إسبينوزا للعمل على «الأخلاق»، وكان يجب أن ينتهي من الكتاب عام 1675، إذ انتقل هذا العام إلى أمستردام تمهيداً لطباعتها (الرسائل 62 و68) - وقد عدل عن ذلك بسبب تحرك الوعاظ؛ وهذه النسخة الأخيرة هي التي طبعت فيما بعد في الأعمال التي ظهرت بعد الوفاة (الأخلاق B)، وهي النسخة الوحيدة التي نملكها حالياً: إذا حاولنا أن نعيد تأليف ما يمكن أن يشكّل الأخلاق A، علينا أن نستعيد الشذرات التي وردت في المراسلة، وأن نبحث في النص النهائي عن مقاطع طريقة التأليف الأكثر قدماً. فأياً كانت الأمور، وأياً كان التاريخ المفترض الذي يمكن أن نعطيه لهذا المقطع أو ذلك، فعلينا أن نعتبر أن إسبينوزا، بتركه يظهر في النسخة النهائية، فمعنى ذلك أنه اعتبره صالحاً دائماً وهو ينسجم مع الكل؛ لذلك نجد صعوبة في الزعم بشرح الصعوبات الظاهرة في النص بافتراض اختلافات كرونولوجية. إن إعادة تكوين الكتاب بهذا الشكل يطرح أسئلة ثلاثة:

1 - لماذا التغيُّر في العنوان؟

2 - لماذا الانتقال من «الأخلاق» بثلاثة أقسام عام 1665 إلى «الأخلاق» بخمسة أقسام كما هي في حوزتنا الآن؟

3 - هل في إمكاننا الاستدلال على وجود تعديلات في

تركيبة الألفاظ؟ ثمة إجابتان ممكنتان على السؤال الأول وهما إجابتان غير متعارضتين: يفترض برنارد روسي (Bernard Rousset) أن صدور أخلاق غولينكس «Ethica de Geulincx» هو الذي أدى إلى تغيُّر العنوان؛ لا لأن الفلسفة الرواقية الجديدة الصارمة التي أنتجها غولينكس، برفضها لكل فردية ولكل حق بالفردية (إذ يعتبر حب الذات خطيئة أصلية، أما إسبينوزا فيعتبر ذلك فضيلة) قد صارت نموذجاً للإسبينوزية (بالمقابل، إنها تشبه كاريكاتير الإسبينوزية وهو ما نجده عند بعض خصومه)؛ بالتحديد يمكن لهذه المعارضة أن تقود إسبينوزا للفت الانتباه إلى الحدود بين التصورين. أما الفرضية الثانية فتشير إلى أن «الفلسفة» [عنواناً] هي عنوان ما زال ديكارتياً (راجع: مبادئ الفلسفة): يرتبط الأمر بشرح كل ما يعرف عن العالم، منذ نظرية المعرفة والخطأ حتى البراكين والأحوال الجوية؛ أما قصد إسبينوزا، فهو خلافاً لذلك لا يكمن هنا ـ يجدر جرُّ القارئ، «كما لو كنا نمسك بيده» إلى الغبطة، كل ما يثار حول الله، وكذلك عن العالم لا يهدف إلا إلى هذه الغاية، وليس إلى الشمولية؛ لذلك نجد مشروعية في إعادة تسمية الكتاب والفلسفة بذاتها عبر مرحلتها الأخيرة؛ ربما كانت المراسلة مع بليونبرغ تحديداً، قد سمحت لإسبينوزا أن يعي هذه الخصوصية، إذ إن بليونبرغ وبقراءته «للمبادئ» قد وضع أصبعه مباشرةً على ما يكمن خلف الأسئلة النظرية، وهو ما يشكِّل الرهان فيه: إنها مسألة الخير والشر. أما بالنسبة إلى السؤال الثاني ـ لماذا خمسة أقسام بدل ثلاثة؟ ـ، بإمكاننا الإجابة أولاً باستخدام عبارات كمية: في الأخلاق B، كان لا بدّ لعدد القضايا أن يتضخم بشكل ملحوظ، وقد كان أكثر تطابقاً مع قواعد تأليف جيد اعتمد تقسيم القسم الثالث وقد صار متضخماً؛ إلاّ أنه لا يمكننا الاكتفاء بالمظهر الكمي: لماذا تضخم

هذا القسم الذي خصص للانفعالات الإنسانية بعد العام 1670؟ ربما كان حق التساؤل مسموحاً لنفكر بان تأليف «رسالة في اللاهوت والسياسة» لم يكن من أجل لاشيء؛ كان لعبور دوائر دينية وسياسية وتحليل العلاقات الإنسانية التي افترضتها أثرها، إذ ضاعف اهتمام إسبينوزا بهذه المسائل وجعلت تحاليله أكثر دقة، وهذا ما برر التقسيم الأكثر صحةً في النسخة الحالية. أخيراً، هل في إمكاننا تقييم تغيير وضعية الملفوظات؟ إن المسلّمات التي أرسلت إلى ألدنبورغ عام 1661 قد صارت في الأخلاق التي في حوزتنا أربع قضايا، وقد تمت البرهنة عليها انطلاقاً من مبادئ اكثر تاسيساً: نرى إذن، أن عمل إسبينوزا قد عدل من راديكالية العبارة بالعودة ما أمكن إلى البرهنة التكوينية.

المنهج: يقال غالب الاحيان إن الاخلاق قد أُلفت تبعاً لمنهج هندسي، نفهم بذلك التسلسل المنطقي للمسلّمات، التعريفات، المصادرات، القضايا، البراهين والحواشي؛ ثم إنه تحدونا الرغبة بتأويل المعنى في سجل ما يعتبر منذ بينو (Peano)، هيلبرت (Hilbert) وفريجي (Frege) بالبديهي. يسهل علينا بعد ذلك أن نبرهن على أن إسبينوزا لم يكن أميناً على منهجه. إلا إذا لم يكن ذلك ما يعرف بالطريقة الهندسية؟ علينا أن نفهم من ذلك ما جاء في نص الإضافة إلى الأخلاق I: دراسة طبيعة وخصائص الموضوعات بحسب استعمال الرياضيين، وليس دراسة الغايات المفترضة. يمكن استخدام ذلك تبعاً لإجراءات ثلاثة: إجراء برهاني، وهو يلجأ عملياً إلى شكل خارجي مستعار من الهندسة (هندسة القرن السابع عشر دون شك، لا الهندسة كما هي في عصرنا)؛ وإجراء دحضي (حيث يجب دحض أفراد أقل مما يجب دحض أحكام مسبقة؛ ولهذا السبب يذكر إسبينوزا خصوماً بالاسم ولكن

بشكل قليل جداً ـ يذكر الرواقيين مرتين، ويذكر ديكارت مرتين ـ، وحين يذكرهم فعلى سبيل إبراز موقف نظري دون الدخول معهم في تفاصيل إشكالياتهم)؛ أما الإجراء الثالث والأخير، فهو الإجراء الذي في إمكاننا تسميته بالإجراء المعياري أو الإشهاري شرط أن لا نفهم بذلك تزييناً ثانوياً أو زيادة تربوية، يتعلق الأمر بإدخال المادة في الفكر الذي لا علاقة له بقواعد لغة مجردة. علماً أن هذا الإجراء الثالث كان الأكثر تعرضاً لإهمال أهميته النظرية: إنه مجموع الأمثلة والدعوات إلى التجربة التي تكثر بشكل خاص في الأقسام الثالث والخامس؛ لكن هذا البعد قد ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فهو موجود منذ كتاب «الأخلاق ١»، الذي نعتبره بمثابة تركيب مجرد للصفات (وهو كذلك جزئياً): وفي القضايا الأولى نجد ظهوراً لأمثلة خمسة وهي تتناول على التوالي: المثلث، الناس، الطبيعة البيولوجية، ثم إن الإحالة بشكل خاص إلى الفكر وإلى الامتداد تُعتبر إشارة إلى ما يجب على القارئ معرفته قبل الشروع في قراءة الكتاب.

حمل القسم الأول من [كتاب] «الأخلاق» عنواناً هو: «عن الله»، وينص على أن الله هو الجوهر الأوحد، وهو مكوّن من صفات لا نهاية لها ـ ومنها ما نعرفه، الفكر والامتداد ـ وكل ما يوجد في الكون هو مكون من تعديلات (وعبارة «تقنية» هي حال) من هذا الجوهر (أي من صفاته). والله هذا ليس إله الأديان الموحى لها، فهو لا يخلق بتحكم حر عالماً يتعالى عليه. إنه موضع القوانين الضرورية و ـ بما أن جوهره هو قوته ـ فهو يخلق ضرورة أفعالاً لا نهاية لها. «لا شيء لا يوجد في الطبيعة لا يتبعه فعل ما» كما تقول القضية الأخيرة من «الأخلاق ١».

ما قيل هنا تمّت البرهنة عليه، ولكن ليس من لاشيء. لا

تقدم جذرية الاستدلال الإسبينوزي على الابتداء دون فرضيات مسبقة، بل على العكس، إذا نظرنا إلى المسلمات والتعريفات لأدركنا أنها تفترض إدراك الفارق بين «القارئ الفيلسوف» وبين ذلك الذي يبقى مصراً على أحكامه المسبقة. لا معنى لما صيغ في الصفحات الأولى إلا لمن اكتشف أن الطبيعة تقوم على قوانين، وأن للأشياء أسباباً، وأن الظواهر التي تدرك في العالم هي ظواهر توحدت بهذه الأسباب وهذه القوانين. وبهذا الشرط فقط تكتسب عبارات «جوهر» و«حال» معناها. أشارت فكرة الجوهر لهذا الوعي لشرعية العالم؛ إن الطريق نحو فكرة الجوهر الواحد هو الطريق الذي يبني وحدة قوانين الطبيعة هذه.

أثارت فكرة الصفة نقاشات عديدة عند الشراح. بعضهم أراد أن يرى فيها درجة وجود أدنى من الجوهر (هكذا نحصل على تراتبية مؤلفة من الجوهر، الصفات والأحوال). إلا أن إسبينوزا قد قال بوضوح: إن الصفات تؤلف ماهية الجوهر، وهي ليست رتبة أدنى من الجوهر. إنها الشيء نفسه كالجوهر («الله، يعني، كل صفات الله» [الأخلاق ا، 19]]؛ (راجع أيضاً، الأخلاق ا، 4، البرهان). لكن لماذا علينا أن نميّز بين العبارتين، إذا كنا نريد قول الشيء نفسه؟ لأن الصفة، وكما عند ديكارت، هي ما به يعلم الجوهر: «أفهم بالصفة ما يدركه العقل عن جوهر يؤلف ماهيته» (الأخلاق ا، التعريف 4). علينا هنا أن نستبعد تفسيرين خاطئين آخرين ممكنين، وقد كان للثاني طريق طويلة: أ) هذا لا يعني أن الجوهر «بحد ذاته» يمكن أن يعرف؛ ومعرفة الصفة يعني تحديداً معرفتها كما هي؛ ب) وهذا لا يعني إطلاقاً أن الصفات هي مجرد «وجهات نظر» عن الجوهر. بل إنها ما يؤلفه فعلياً. وحين يتحدث إسبينوزا عن العقل، فليس من أجل إنقاص درجة موضوعية

المعرفة. بل بالعكس، إن ذلك يعني أنه حين نعرف الله بطريقة ملائمة، فنحن نعرفه بذاته كما يعرف هو نفسه (بكل الأحوال حين يقول هنا «عقل» فهو لا يحدد إذا كان يقصد العقل الإنساني أو العقل الإلهي). فليس ثمة بقية، ولا سر. إن الكون في مبدأه معقول كلياً. هذا هو الدرس الأول الذي نستقيه من الأخلاق I.

أما الدرس الثاني فهو، أن نفهم، يعني أن نفهم بالأسباب، ذلك أن الوجود يعني أن يكون سبباً. إن الترابط الدقيق بين الجوهر والحال يعني أن كل الأشياء قد أُعطيت قوة، وهي القوة الإلهية بشكل مباشر. والله نفسه ليس الله إلاّ باتخاذه أحوالاً، وكل حال ليست حالاً إلاّ بإحداثها للأفعال.

في نهاية هذا القسم الأول نجد إضافةً تقوم على عرض الأصل المبدئي للأحكام المسبقة التي تمنع الناس من فهم ما يجري عرضه. يتعلق الأمر بوهم مزدوج: حرية الاختيار والغائية. وفي الوقت نفسه يظهر شيء آخر نادراً ما استطاع النقد أن يلاحظه: الفارق بين الكون حيث نحن أسباب وأفعال، والعالم حيث نعيش، عالم الاستخدام والفعل والوعي والممكن[55]. هذا العالم ليس وهمياً لكنه مولد للأوهام. مع ذلك فإننا نبقى هنا؛ هذا ما سبق أن علمتنا إياه الرسالة اللاهوتية السياسية: «هذا الاعتبار الكوني حول تسلسل الأسباب لا يمكن أن يفيدنا إطلاقاً لنشكل أفكارنا وننظمها حول الأشياء الخاصة. لنضيف أيضاً أننا نجهل كلياً ترابط الأشياء وتسلسلها؛ من أجل الانتفاع بالحياة يجدر بنا - بل لا بدّ - من اعتبار الأشياء ممكنة»[56].

كرّس القسم الثاني من الأخلاق للطبيعة ولأصل النفس. وللمفارقة يعتبر هذا القسم تأليفاً غير مفصل لما هي الأجساد، والجسد الإنساني بشكل خاص. بالفعل، وبعد «التأليف» العام

للقسم الأول ننتظر أن نكتشف تعريفاً للإنسان، أو على الأقل، لنفسه (على سبيل المثال، حين نقرأ أن النفس الإنسانية هي فكرة موضوعها الجسم) ثم نجد «نظرية في المعرفة». إن الحالة ليست كذلك كُليّةً. إن ما يسمح لنا أن نفهم هذه الحركة بشكل أفضل ربما كان الحاشية على القضية 13: «ما قمنا على البرهنة عليه حتى الآن هو أمر مشترك كلياً وهو يتعلق بالرجال وبالأفراد والآخرين الذين وُهبوا جميعاً النفس وإن بدرجات مختلفة. ذلك أنه إذا كان الله سبباً لشيء معيّن، فإن الفكرة تكون معطاة بالضرورة من الله، بالطريقة نفسها التي تعطى فيها فكرة الجسم البشري، وهكذا علينا أن نقول بالضرورة عن فكرة شيء معيّن ما قلناه عن فكرة الجسم البشري».

ماذا تعلمنا حتى الآن في القضايا الثلاث عشرة الأولى؟ قبل كل شيء، أن الله «شيء مفكر» و«شيء ممتد» ـ وقد تمت البرهنة على هاتين الصفتين انطلاقاً من تعريفات ومن قضايا الأخلاق I التي لا تذكر لا الفكرة ولا الامتداد؛ يتولد مضمون التعريف إذن وفي كل مرة مما نشعر به من وجود أجساد وأفكار. وقد أدركنا لاحقاً «أن نظام وترابط الأفكار، هما نفس نظام الأشياء وترابطها» ـ ذلك أن الفكرة والامتداد هما صفتان لجوهر وحيد. وقد عرفنا في نهاية الأمر أن ما يشكّل وجود النفس الحالي هو فكرة (إذ بدون الفكرة لا يعود أي نمط فكر ـ من حب أو رغبة إلخ ـ ممكناً) ثم إن هذه الفكرة تدرك كل ما يحصل في موضوعها (هذا لا يعني بالتأكيد، وسنرى ذلك لاحقاً، أنها تدركه بشكل موائم)؛ تشعر النفس الإنسانية إذن بأن الجسم ينفعل بالعديد من الطرق؛ إنها فكرة هذا الجسم، و«الجسم البشري يتواجد تبعاً للشعور الذي لنا عنه» (II, 13 الاستنتاج).

عند هذه النقطة ندرك أن لا شيء من ذلك ليس إنسانياً بشكل خاص: فالأجسام الأخرى هي مواضيع نفوس أخرى. فكيف يمكن لنا أن نتحدث عن الإنسان؟ في إمكاننا أن ننتظر أن نرى في هذه اللحظة ما يميّز الإنسان بالتحديد. أما بالواقع فإن العكس هو ما يحصل. فبين القضيتين 13 و14 نجد انعطافاً في الفيزيائي وشبه البيولوجي بالأشكال الإهليلجية التي تنزع إلى تآليف سلّم من الكائنات تبعاً لتكوينهم ولعلاقتهم مع العالم الخارجي صغيرة كانت أم كبيرة. فكلمة «نفس» لم تُلفظ قط، وفكرة الإنسان ليست حاضرة إلاّ بشكل الصفة. وذلك في المسلمات الست التي تصف «الجسم الإنساني». الشيء الوحيد الذي في الإمكان معرفته هو أن بعض الأجسام أكثر تعقيداً من البعض الآخر، وأن له علاقات بالخارج أكثر من أجسام أخرى. إنه فارق بالدرجة كما نرى. تقوم الفاعلية النظرية عند إسبينوزا على الاستنتاج من هذا الفارق الأولي الضعيف اختلافاً كليّة عند النهاية. في «الأخلاق» IV، 35، يجعلنا نعلم أن العقل يملي على الإنسان قاعدتي سلوك متناقضتين عملياً تجاه الناس الآخرين وبقية الطبيعة: مع الناس، عليه أن يبحث عن الأُلفة؛ أما بالنسبة لبقية الطبيعة وللحيوانات بخاصة، فهو يستطيع استخدامها. الأُلفة مقابل الاستخدام: فالجماعة في البدء قد أنتجت في النهاية خط قطيعة لا يمكن اجتيازه[57].

وفي الانتظار، فإن على سلسلة المسلّمات والبديهيات والقضايا التمهيدية التي تقع بعد القضية 13 أن تسمح بالانتقال لما تمّت البرهنة عليه (وهذا لا يعني الإنسان فقط) إلى مقاربة تحدد بشكل أفضل قليلاً ما يميزه عن سائر الطبيعة، وذلك دون الزعم بمعرفة ماهيته ودون إعطاء تعريف محدد له. كيف تنجز هذه الأنثروبولوجيا بحدها

الأدنى؟ أعلن إسبينوزا أن «الأفكار تختلف فيما بينها، كما تختلف الأشياء فيما بينها». لذلك، إذا أردنا التفكير في ما تملك النفس من اختلاف «فمن الضرورة بمكان أن نعرف طبيعة موضوعها». إن منطق الدراسة الإسبينوزية للنفس يحيلنا إذن إلى الاختلاف في الأجسام: «بقدر ما يكون الجسم، مقارنة بالأجسام الأخرى، مستعداً للفعل ولتلقي الفعل بطرق مختلفة دفعة واحدة، بقدر ما تكون نفس هذا الجسد مستعدة، مقارنة بالنفوس الاخرى، لإدراك أشياء كثيرة دفعة واحدة». إن لغة، الأكثر والاقل، «العديد» والعدد الأكبر، هي لغة هذا التحديد المُتلمَس في الإنساني.

ماذا نتعلم هكذا؟

ـ الجسم الإنساني شديد التركيب. وهذه صفة مميزة، ولكنها ليست خاصية مطلقة، (والاجسام الأخرى مركَبة أيضاً، ولكن بدرجة أقل).

ـ غالباً ما يتأثر الجسم الإنساني بالأجسام الخارجية. والجسم البسيط لا يتلقى من الخارج إلا الصدمات. يتأثر الجسم الإنساني (ويتجدد) بطرق متعددة جداً وبعدد كبير جداً من الأشياء. كما أن في استطاعته تحريكها وإعادة موضعتها بطرق متعددة (ربما نجد هنا الأدوات الطبيعية التي وجدناها في رسالة «إصلاح العقل»)، وبطريقة عامة، إنه يتميز بغناه العلائقي بمحيطه.

ـ أخيراً، إنه تركيب من سائل، ورخو وقاس. يترجم تعقيد الجسم البشري بعبارات الفيزياء. تسمح تركيبته الخاصة ـ الفارق بين مكوّناته ـ بجعله قادراً بشكل خاص على الاحتفاظ بأثر من الأشياء التي جعلته ينفعل. لم يكن إسبينوزا بحاجة إلى تعريف مثالي عن الإنسان. فالمصادفات الخارجية يمكن تذكرها، ومن

المحتمل أن يكون ذلك أبرز ما يميز الجسم الإنساني (هنا أيضاً لا يقول إسبينوزا إن الأجسام الأخرى غير قادرة على ذلك؛ في إمكاننا أن نفترض أنها قادرة على ذلك بدرجة أقل). يكفينا هذا التمثُّل البسيط لنعيد تركيب كل فلسفة إسبينوزا.

لِنُشر أولاً إلى ما لا نجده فيها: الكوجيتو cogito وكل ما يمكن أن يحل محله. ثمة مسلمة تقول: «الإنسان يفكر» (وذلك بمثابة إثبات معروف، وليس بمثابة «أنا أفكر»). لا شيء أكثر تقريراً من الفكرة ولا شيء أقل تأسيساً منها. والفكرة بحسب عبارة ممتازة أطلقها جيل دولوز، تتخطى الوعي. فالفكرة موجودة حتى قبل أن تدركها الذات. بطريقة ما، سيُظهر بقية النص كيفية تكون الذاتية - الجزئية، المحلية، الناقصة.

نجد الآن أحوال الإدراك كما كانت في رسالة «إصلاح العقل»، ولكن تحت اسم آخر ومن وجهة نظر مختلفة. إن تحديد الجسم الإنساني يتيح لنا تقديم هذه الأحوال، لا من زاوية «نظرية في المعرفة» بل عبر نظرية إنتاج أنواع المعرفة. يجدر بنا أن نبرهن أن كل واحد قد ولد بطريقة ضرورية من خلال تركيب الجسم مع النفس. بل بإمكاننا، ودون أن نبالغ بالمعنى، الحديث عن «إبيستمولوجيا تاريخية» فعلية.

١ - النوع الأول هو الذي يأتي من المصادفات مع العالم الخارجي. تتناظر الصور مع هذه المصادفات، أي الآثار، التحولات الجسدية. يصدق ذلك دون شك على كل الأجسام وكل النفوس، ولكن ليس بالدرجة نفسها. فالإنسان الذي ينفعل كثيراً بالعالم الخارجي تكون له مخيلة أقوى. ولا تعطي هذه المخيلة معرفة مطابقة. إن فكرة المخيلة هي فكرة الالتقاء بين العالم الخارجي

وجسمي ـ وليس البيّنة الفعلية للعالم الخارجي (إن الإنسان الذي يحترق بتقريب يده من اللهب لا يخرج بمعرفة مطابقة عما هو اللهب). ما أحصل عليه هو معرفة حية وقوية عن العالم الخارجي، ولا أحصل على معرفة مطابقة، معرفة بنية الأشياء الداخلية. وإلى جانب صور العالم الخارجي، عندي أيضاً صور عن جسمي، وهي أيضاً صور غير مطابقة (فالجوع لا يعطيني معرفة ببنية معدتي).

من خلال المعرفة من النوع الأول، لا أحصل إذن على فكرة مطابقة عن العالم الخارجي، ولا عن جسمي الخاص بي. وهذه المعرفة غير المطابقة عن جسمي، عن العالم الخارجي، عن الله والنفس هي معرفة نافعة رغم ذلك. فهي ليست وهماً، ولا خطيئة، ولا خطأ ارتكبته الإرادة. إنها معرفة متجذرة في مسيرة الحياة الإنسانية الموضوعية. فهي معرفة تنتج وتعزز باستمرار عبر سير الحياة العادي، والذي يقوم على وجه التحديد عبر هذه اللقاءات غير الخاضعة للسيطرة، مع الخارجي.

2 ـ إذا كان الأمر كذلك، فلنا أن نتساءل ما إذا كان من المستحيل الوصول إلى معرفة من النوع الثاني: العقل. وبالفعل، وفي حالته أيضاً، نصل إليه انطلاقاً من جسدنا الخاص. إذ ثمة خصائص مشتركة بين جسمي والعالم الخارجي. ففينا عدد معيّن من الأفكار المشتركة التي تتوافق، في الفكر، مع ما هي هذه الخصائص المشتركة في الامتداد. فهي متطابقة بالضرورة. إنها على سبيل المثال أفكار الامتداد، الحركة والصورة. مع ذلك، فإن هذه الأفكار المطابقة تكون أول الأمر مغطاة ومغمورة بالأفكار غير المطابقة. إن الوصول إلى النوع الثاني من المعرفة يعني توسيع العقل (وهذا ما يفعله بعض الناس، وبصعوبة) انطلاقاً من أفكار مشتركة (يملكها جميع الناس). بعبارة أخرى، ليس جميع

الناس عقلانيين، ولكنهم يملكون في ذواتهم بذرة العقل. تمنع حيوية المخيلة تطور العقل. وما إن يبدأ العقل بالتطور فهو يوصل إلى سلسلة من الأفكار المطابقة.

لا تعطينا هذه المعرفة إلاّ قوانين كلية. إنها لا تعطينا معرفة بأية ماهية مفردة. ولكن وبقدر ما تتطور فإننا نقترب بها من فكرة الله كمبدأ للعقلانية ولكليّة قوانين الطبيعة.

3 ـ أخيراً نصل إلى المعرفة من النوع الثالث، وهي المعرفة بواسطة العلم الحدسي. مبدأ هذه المعرفة في فكرة الله ـ وبشكل أكثر دقة في فكرة ماهية بعض صفات الله ـ ومنها نستنتج ماهية الأشياء المفردة. فكما في حالة الأفكار المشتركة فإن فكرة الله حاضرة فينا منذ البداية، لكننا لا ندركها أبداً. كيف ندركها، أو بعبارةٍ أخرى كيف ننتقل من النوع الثاني إلى النوع الثالث؟ مما لا شك فيه أن الذي تقدم بما يكفي في المعرفة من النوع الثاني فهو قد وصل إلى فكرة الله كمبدأ كلي؛ ولم يبق له سوى أن يستخلص الماهية المفردة التي تحيي هذا المبدأ. تقدم بداية «الأخلاق» جردة عن هذه الخبرة الخاصة بالنوع الثاني (التي تلخص بعبارات «جوهر»، «صفة»، «حال»، وصولاً إلى فكرة الجوهر الفرد).

علينا أن لا نترك أنفسنا تُخدع بكلمة «حدس» وباستعمالها التقليدي. فالأمر لا يتعلق بنشوة صوفية، ولا يتجاوز العقل. فالعلم الحدسي هو من جهة لأخرى علم برهاني. فبمعنى ما، لا يذهب العلم الحدسي إلى أبعد ما يذهب إليه النوع الثاني: فقد أشار إسبينوزا إلى أن القطيعة الحق هي القطيعة بين النوع الأول والنوع الثاني لا بين الثاني والثالث؛ ففي «رسالة في اللاهوت والسياسة» رأيناه يعارض كُليّة المخيلة بمحطة يشير إليها بالعقل،

أو بالنور الطبيعي، وهذا ما يوازي ما تميّزه الأخلاق في النوعين الثاني والثالث. لذلك يستحيل أن نصف الإسبينوزية باللاعقلانية، كما جرت المحاولات عادة، بحجة إمكانية وجود مرحلة أعلى من العقل. إن الفارق الحق يتأتى من المسيرة: قوانين كليّة في حالة أولى، واستنتاج ماهية في الحالة الثانية، يختلف النوع الثالث عن الثاني بمعنى أنه أرفع منه، أي أنه أكثر وضوحاً وهو يشكّل وصلاً مباشراً بين مراحل المعرفة[58]: إنه ليس أكثر مطابقة[59].

خصص القسم الثالث من «الأخلاق» حصرياً للطبيعة ولأصل المؤثرات. وهذه على نوعين: أفعال وانفعالات. تشعرنا الانفعالات بالعجز وبالتمزق، ومن المحتمل أن نجد في ذلك التجربة الأساسية لما يطلق عليه إسبينوزا اسم العبودية. إن استعادة الحرية تقوم على اكتشاف الدواء للانفعالات واكتشاف قوة العقل. ونحن نعلم أن إسبينوزا لا يستعيد المعارضة الديكارتية التي تجعل ما هو انفعال في الجسم فعلاً في النفس، وبالعكس أيضاً. على العكس، وتبعاً للمبدأ الذي يسميه الشراح خلافاً للأصول بـ «الموازاة»، والذي يقوم في الواقع في وحدة الصفات وتالياً وحدة النفس والجسم، فإن كل زيادة في قوة فعل الجسد نجد بموازاتها زيادة في قوة فعل النفس: فالنفس والجسد يفعلان معاً إذا كانا سبباً مطابقاً، ومنفعلان معاً إذا كانا علة غير مطابقة. يفترض الانتقال إلى الفعل معرفة بحياة المؤثرات، وهنا يلتقي إسبينوزا مع خطاب الانفعالات المشترك كما كان سائداً في القرن السابع عشر، حيث كان على جميع الفلاسفة أن يدخلوا إلى عقيدتهم نظرية في الانفعالات، وحيث كان اللاهوتيون والسياسيون ومنظرو المسرح يتلاقون معهم في هذا المجال. هذا لا يعني إطلاقاً أن إسبينوزا قد استعاد هذا الخطاب المشترك

بالشكل الذي يقوم الجميع بإعلانه. يصف كاتب «الأخلاق» الانفعالات، إلاّ أنه غالباً ما يعيد بناءها تكوينياً. هذا يعني أنه لا يصفها تبعاً لنظام عقلاني وحسب، بل إن هذا النظام هو أولاً نفس نظام إنتاجها. عليه إذن، قبل الحديث عن هذا الانفعال أو ذاك أن يوضح آليات تولدها، أي أن يُظهر أولاً ما هي الانفعالات البدائية، ثم يشير إلى الظواهر التي تنوعها وتربطها وتحولها. أما الانفعالات الثلاثة البدائية، الأشكال الأولى المأخوذة بجهد المواظبة في ذاتها وبتعديل قوة العقل، فهي الرغبة، الفرح والحزن. الرغبة وهي الميل إلى المواظبة في ذاتها؛ الفرح وهو الازدياد في قوتنا على الفعل؛ الحزن وهو النقص في قوتنا على الفعل. أما بالنسبة للتحولات التي تحدثها هذه الانفعالات البدائية، فهي تدخل في فئتين كبيرتين: في إمكاننا القول إن الحياة الإنسانية تنظم نفسها في نهاية الأمر تبعاً لنوعين من الانفعالات: الانفعالات التي تقوم على التتابعات الغيرية؛ والانفعالات التي تقوم على التماثل، المجال الذي سيتطور فيه تقليد المؤثرات. بالفعل، إن ثمة سلسلة أولى من القضايا تشرح كيف تحصل آلية الموضعة (III، 12، 13، والحاشية: تعبُر من الفرح والحزن إلى الحب والكراهية: لقد اتخذت الانفعالات الأساسية لنفسها موضوعات: وانطلاقاً من العلاقة مع الموضوعات تبدأ الآليات الأخرى بالعمل)؛ ثم يصار إلى تحليل آليات التآزر والتزامن (III، 18 حول الأمل والخشية، والتي يجب إكمالها بالقضية 50 حول الفأل)؛ وأخيراً آليات التماهي (III، 19-24: إننا نحب أولئك الذين يحبون الشيء الذي نحبه، ونكره أولئك الذين يكرهونه)؛ بدءاً من القضية 22 يبدأ البرهان بإدخال ثالث لم يحدد بشكل مختلف. أما بعد القضية 27، فإننا نشهد تدخل عالم انفعالي آخر مختلف كُليّةً؛ وبقدْر ما يُعتبر إسبينوزا كلاسيكياً، بمعنى ما، بقدْر ما يبدي اهتماماً بالعلاقات الغيرية مع احتمال أن يقوم

بتوحيدها وإعادة تأليفها، ذلك أنه يسعى إلى كشف عدد صغير من الميول التي في استطاعتها وحدها إيضاح مجمل السلوكات الإنسانية؛ مع الاحتمال أيضاً أن يقوم بقلب، أو بإعادة تحضير بعضٍ من العلاقات التقليدية ـ وبهذا القدْر يكون ثورياً أيضاً. لا بدّ الآن من إعادة تركيب قسم كامل من السلوك على صفة أساسية لا علاقة لها إطلاقاً بالموضوع: تقليد المؤثرات. فهو يصف فعلاً انفعالات تتولد فينا لا بمناسبة غرض خارجي، بل انطلاقاً من سلوك شيء ما، أو بالأحرى سلوك واحد آخر تجاه هذا الغرض؛ أما أساس هذا الإنتاج فهو أن أحدهم أو أن هذا الشيء يشبهنا. إننا نملك إذن سلسلة ثانية من الانفعالات تؤلف ما يشبه كرة من المحاكاة. أما القضية 27، فتدخل العبارة التي صارت مبدئية، «شيء شبيه بنا» ـ وعلى الفور نلاحظ أنه في كل ما سبق لم يُشر إطلاقاً إلى الإنسان ـ فموضوعات انفعالاتنا، شأن خصومنا أو شركائنا، كانت مذكورة على سجل عام دون إشارة إلى صفاتها كبشر ـ فالموضوعات قد تكون أشياء لا حياة فيها، أو حيوانات، أو السلطة، أو المجد. والثالث الذي يتدخل قد يكون مجموعات أو حيوانات. فالبعض أو البعض الآخر قد يكون أيضاً بشراً بالطبع، إلاّ أن هذه الصفة لا تدخل في الحسبان. أما هنا فبالعكس، أن الأمر يتعلق بهذا بالذات. وإسبينوزا الذي لا يحدد إطلاقاً ما هو الإنسان فهو يقدر خلافاً لذلك، أننا سنعرف عفوياً ما هو «هذا الشيء الشبيه بنا».

تنص القضية 27 على ما يلي: «إذا تخيلنا وجود شيء شبيه بنا ونحن لا نشعر إزاءه بشعور من أي نوع كان، فإننا بذلك نشعر وبالفعل ذاته بشعور مشابه». المهم وبوضوح أن لا شيء يحدد الشعور بشكل مسبق. يلي ذلك سلسلة من القضايا التي

تستنتج النتائج المنطقية من فاعلية المشابهة؛ نشير بشكل خاص إلى القضية 31 التي تسجل آثار قوة أو خوف المشاعر: إذا تخيلنا أحداً يحب ما نحبه نحن أو يكره ما نكرهه نحن، فإن هذا الفعل بالذات سيعزز حبنا أو كرهنا. مرة أخرى، لا يتعلق الأمر بحساب عقلاني، ولا بترابط كالترابطات التي نعانيها في القضية 14 وما يلي: إن الواقعة البسيطة في أن يشعر شيء شبيه بنا بشعورٍ ما (أو أن نتمثّل نحن انه يشعر به) تكفي لخلق هذا الشعور فينا ـ وإذا كان موجوداً من قبل، فذلك يكفي أيضاً ليخلق فيه القوة، فإلى قوته الأساسية تضاف القوة النابعة من المشابهة؛ وبالعكس، إذا تخيلنا أحداً عنده نفور مما نحب نحن، حينها تدخل القوة الأساسية في تناقض مع القوة النابعة من المشابهة؛ فلا يكفي أي من المؤثِّرَيْن، وكل الأشياء تكون مشابهة، لينفي واحدهم الآخر. إننا نجد أنفسنا في مرحلة تموج نفسي. إن النتيجة والحاشية على هذه القضية 31 تشيران إلى الوسيلة التي بواسطتها نحرص إذ ذاك على الحفاظ على ثبات مشاعرنا: إذا كنا شديدي التأثر بمشاعر الآخر أو بالراي الذي نكوّنه عنه، فإن الأفضل يكون حينئذٍ الوصول إلى موقف يكون فيه للغير المشاعر نفسها التي عندنا؛ وإذا لم تكن هذه هي الحال بكاملها، فإنه علينا أن نفعل في أخلاق إسبينوزا وسياسته (لا سيما فيما يتعلق بالدين) والتي ترى أن لدى الناس دائماً رغبة في رؤية الغير يعيشون تبعاً لمزاجهم الخاص، إنما هي صفة تتجذر في هذه الخاصية «المتعلقة بخصوصية الطبيعة الإنسانية»، وهي التقليد العاطفي. ثم إن القضية 32 تستخلص من القضية 27 نتيجة تُظهر التأثيرات المشؤومة احياناً الناجمة عن علم نفس التشابه: إذا تخيلنا أحداً(شبيهاً بنا) يستخلص الفرح من شيء، حتى بتقليد شعوره، فإننا سنحب هذا الشيء، حتى لو لم نكن نحبه في وقت سابق؛

أما إذا تعلق الأمر بشيء يمكن لفرد واحد أن يتملكه، فإن الحركة نفسها التي نبذلها لحبه تجعلنا مجبرين على تخليص ذلك من الصورة التي نرغب له فيها. من هنا نصل إلى الحاشية: تبعاً لخاصية الطبيعة الإنسانية، فنحن ننقاد إلى الشفقة تجاه التعساء (لأننا عفوياً نتقاسم وإياهم الحزن) وإلى الحسد تجاه السعداء (لأنه كما سبق أن رأينا، لا نستطيع أن نتقاسم الفرح معهم كُليّةً، بما أنهم يملكون الموضوع حصرياً).

هكذا يبدو مبدأ التشابه هذا، بوصفه قاعدة عامة تعمل الطبيعة الإنسانية بموجبها، كما لو كان عامل شرح قوي للعلاقات ما بين الأفراد. إنه يجعلنا ننتقل من كون تعطي فيه عواطفنا لنفسنا موضوعات، إلى عالم تتعقد فيه علاقاتنا بمن يتشابه معنا. ثمة قاعدة مزدوجة يمكنها أن تشرح علم النفس الإسبينوزي: لعبة الانفعالات البدائية وتقليد الانفعالات. إذ كان في إمكان البُعد الأول أن يجعلنا نفكر في ديكارت أو هوبز، حتى لو كانت لائحة الانفعالات مختلفة، وكان فحوى الانفعالات البدائية متطوراً، فإن البُعد الثاني كان كافياً لفصل إسبينوزا عن سائر فلاسفة عصره. لذلك في إمكاننا أن نقيس أصالته تبعاً لخطوط ثلاثة: الشرح بواسطة الأسباب، الشرح الذي يعتبر الموضوع ثانوياً بالنسبة إلى القوة - قد يمكننا القول: طاقة - الانفعال؛ تقليد الانفعالات المؤسس على المحاكاة؛ أخيراً، إصرار خاص على واقعة أن آلية الانفعالات غامضة بالنسبة لنا، حتى لو كنا نعتقد في إمكانية السيطرة على أفعالنا. تقرِّب هذه الخيوط الثلاثة علم النفس الإسبينوزي من المسيرة التي ستكون لاحقاً مسيرة فرويد. خاصة وأن عدداً من الحوافز الفرويدية تذكِّرنا، دون أن نرددها، بأطروحات «الأخلاق» الكبرى؛ فكرة أن النفسي لا يحيل إلى ما هو واعٍ، والفكرة التي

تقول بان الجسم يظهر أحداثاً يكون المجال النفسي مكاناً لها. إننا نخطئ مع ذلك إذا ما كنا نماهي بين المشروعين: إن مفهوم اللاوعي الفرويدي كان غائباً عن منظور «الأخلاق»؛ إلا أن الصحيح أن الأول كالآخر قد اتخذ لنفسه الوسائل التي تتيح له أن يفهم عقلياً ما يبدو أنه الأكثر ابتعاداً عن العقل.

أما القسم الرابع من «الأخلاق» فقد خصصه إسبينوزا للعبودية، أي لقوة الانفعالات ولعجز العقل. أما الشكل الأول لهذه العبودية فهو لعبة العواطف. هذا ما يبرز من القضايا الثماني عشرة الأولى. إلاّ أن التبعية تجاه الانفعالات فهي ليست إلاّ شكلاً أولاً. صحيح أنه يمكن للعقل أن يتطور في الفرد، إلا أنه يكون ضعيفاً في البداية ولا يتمكن من الصراع ضد الحياة الانفعالية. ولذلك فأنا أرى الأفضل وانا أقوم بعمل الأسوا. أو كما يقول سِفر الجامعة «إكلزياست l'Ecclésiaste»: من تَزِدْ ملكيته يزددْ ألمه». الفقرات التي تلي تشير إلى سلوك الإنسان الذي ينقاد لعقله («ما يفرضه علينا العقل، وما هي الانفعالات التي تتناسب مع قواعد العقل الإنساني»). إلاّ أن السلوك بالتحديد هو سلوك نموذج ما. والأخلاق الإسبينوزية ليست صورة كاملة عن الحكيم، وإلاّ كان عليها أن تتقاسم وهم التقليد الاخلاقي الذي يقضي بأن يمارس الإنسان سلطة مطلقة على عواطفه. إلاّ أن كل جهد الكتب السابقة قد انصب على البرهنة عن تجذر الانفعالات الطبيعي، في بنية الجسم الإنساني ولقاءاته مع الخارج، في القوانين الطبيعية للمخيلة، وفي عدم المطابقة الضرورية مع تمثلاتنا. في إمكان العقل إذن أن يبني نموذج سلوك، لكنه نموذج غير كافٍ إطلاقاً حتى يصبح الإنسان إنساناً حراً. إن ما تعبّر عنه إملاءات العقل تشكّل جزءاً مكملاً لعالم العبودية. تفترض الإملاءات تصنيفاً للانفعالات تبعاً لكونها سيئة بإطلاق (الكراهية)،

نافعة للحاضرة، لكنها سيئة بحد ذاتها (بعض العواطف الحزينة، مثل الخضوع أو الندم)، أو الجيدة بإطلاق (الكرم). إن رفض الخضوع والندم يجعل بوضوح هذه الاطروحات على تناقض مع الأخلاق المسيحية[60]. تتأسس الأخلاق التي حددت هذا الشكل على ثقة قوية بالفعل: لا بمعنى أن العقل كلي القوة (على العكس، وقد رأينا انه يكون ضعيفاً في البداية) بل بمعنى أن لا شيء يكون أعلى منه أو أن يقدم له مصادر ليست له؛ وهذا ما تؤكده بوضوح القضية 59: «كل الأفعال المحتمة علينا بانفعال هو هوى، يمكن أن تكون محتمة دون هوى بل بالعقل». أخيراً، يُظهر القسم الرابع المعالم التي تسمح بالانتقال من الأخلاق الفردية إلى السياسة (E. IV, 35, 37, 73). يبقى أنه علينا الإشارة إلى أي مدى يمكن لنا أن نتحرر فعلاً من العبودية. فإذا كانت هذه قد وُصفت بدقة، فليس لزّغ القارئ بها تحت ثقل ضرورة تُعاش فقط بوصفها إلزاماً. إن «الأخلاق» خلافاً لذلك، قد كتبت لتساعد الناس إلى حد أقصى - حتى لو كان هذا الحد الأقصى قليلاً - للتوصل إلى سلطة نسبية على الانفعالات.

يقسم القسم الخامس إلى فصلين. يتابع الفصل الأول الحركة التي ابتدأت في الكتب السابقة. علينا أن نعرف إلى أي مدى يستطيع الإنسان أن يتحكم في انفعالاته. إن التخلي عن وهم سلطة مطلقة على الانفعالات قد يوصل المساحة التي تجعل أمر تقعيدها ممكناً، وإن جزئياً. هكذا في استطاعة الإنسان الذي ينقاد للعقل أن يصبح إنساناً حراً، وتتويج هذه الحرية يقوم على تطوير حُبٍ تجاه الله، لا يشبه أبداً الحب العاطفي للأوهام: إنه انفعال فرح، لا يمكن أن يقضى عليه بالقضاء على الجسد، وهو لا يفترض المبادلة: «من يحب الله لا يمكنه بذل جهد حتى يحبه الله بدوره»، لأنه يعلم أن لا انفعالات عند الله، أن الحب يقوم إذن، على

فرح، هو انفعال، حتى لو كان انفعالاً حياً. يتساءل الفصل الثاني عما تكون عليه النفس إذ لم تكن على علاقة بالجسد. لا يتعلق الأمر بعد الآن بالخط البياني في الديمومة بل بالأبدية[61]. والأفكار المفاتيح هنا هي: النوع الثالث من المعرفة، الأبدية، الحب العقلي لله. ما هو الحب العقلي لله؟ ككل حب، إنه فرح، لكنه فرح ليس بانفعال، حتى لو كان فاعلاً. لا ينتهي هذا الحب بموت الجسد. أخيراً وبخلاف الحب تجاه الله كما في الفصل السابق، فإنه حب يشترك فيه الله بذاته. ومع ذلك فلا مجال للمبادلة؛ يتعلق الأمر بالهوية: إنه الحب نفسه الذي يحب الله ذاته فيه ويحب الآخرين أيضاً. ينتهي العمل بقضية توحد بين عبارتين من عبارات «الأخلاق» التي تُعتبر مفاتيح عمله: إن الغبطة ليست مكافئة للفضيلة، إنها الفضيلة بحد ذاتها.

الرسالة السياسية

احتل هذا الكتاب دون شك حيّز السنتين الأخيرتين من حياة إسبينوزا (1675 ـ 1677). خلافاً لما هو الحال بالنسبة إلى رسالة «اللاهوت والسياسة»، لا يهدف هذا الكتاب إلى الإجابة على سؤال محدد؛ إنه يعرض مجمل المواد التي تتعلق بحياة الناس في المجتمع المدني. تعرض الفصول الخمسة الاولى المبادئ؛ والفصول الستة التالية قد خصصت لوصف أنماط الدولة (imperia)، أو (الأحرى أنماط الحكم الثلاثة): الملكية، الأرستقراطية، الديموقراطية. وينقطع النص بعد بداية الفصل حول الديموقراطية بقليل. في رسالة أرسلها المؤلف إلى مراسل غير معروف، نجد أن إسبينوزا قد أراد تضمينه أيضاً فصولاً عن القوانين، وعن «المسائل الأخرى الخاصة ذات العلاقة بالسياسة».

يقوم مبدأ المنهج الذي يُصار إلى تأكيده بكثير من الصرامة على ضرورة النظر إلى الظواهر الإنسانية كما هي، لا على ضوء ماهية مفترضة أو على ما هو مأمول. يمكننا الحديث عن فلسفة سياسية عند إسبينوزا هي نقيض الأفلاطونية: تجاه التقليد الطويل الذي يماهي بين حكم جيد وحكم بواسطة من هم جيدون (الحكماء، الفلاسفة، الأمراء المتعلمون والفضلاء)، تؤكد الرسالة السياسية وبقوة أن فضيلة القادة لا علاقة لها بالسياسة. إن المؤسسات التي لا تقوم إلا على فضيلة أو على عقل المواطنين وحصراً قادة الحاضرة، هي مؤسسات سيئة. لا بمعنى أن السياسة التي توصف هنا هي سياسة كلبية؛ بل إنه علينا أن نعتبر أنه على الدولة أن تجعل الناس فضلاء، ولا أن ننتظر أن يكونوا كذلك.

أشار إسبينوزا نفسه، إلى أنه حتى نفهم طبيعة الناس فعلينا العودة إلى ما قاله في كتابه «الأخلاق». ولكن وحتى نتحاشى العودة، فهو استعاد عرض، إن لم يكن كل مضمونه، فعلى الأقل النتائج الأساسية في السياسة. إنها المرة الأخيرة إذن التي ينتهز فيها إسبينوزا فرصة عرضه لـ «أنتولوجيا القوة» (A. Matheron). قد يكون هذا التفسير الأكثر عقلانية. فهي تسمح لنا بأن نلاحظ مرة أخرى، أن الأطروحات عينها قد تكتسب دلالة وقوة جديدتين، كل مرة تتاح لها فرصة عرضها بأشكال جديدة. هنا تكتسب أطروحة تجذر القدرة الإنسانية في القدرة الإلهية قوة جديدة: ففي حين قصد إسبينوزا في «الرسالة المقتضبة»، أن يمحو بشكل ما الاستقلالية البشرية، وفي حين وازن في «الأخلاق» بين القوتين، فهو هنا وخلافاً لما سبق يحاول أن يسند بعناد الحق الإنساني إلى أساسه الإلهي - أي أنه يعزل كل ما يمكن أن يعارضه من خارجه.

لقد لاحظنا أن لغة العقد قد تمّ التخلي عنها، علماً أن هذا

الموضوع قد شغل حيّزاً هاماً في الفصل الحادي عشر من رسالة «اللاهوت والسياسة». ما حل محله هنا كان التوازنات بين العواطف والمصالح والمؤسسات. وقد حق لنا أن نتساءل عن إمكانية التحدث عن تطور طرأ بين رسالة وأخرى (Menzel). بالفعل، علينا أن نلاحظ أنه منذ «رسالة في اللاهوت والسياسة» لا يظهر العقد إلا بوصفه لغة - إنه تعبير نظري لا يتطابق إطلاقاً مع الممارسة. يتعلق الأمر هنا لا بأخذ النظريات مقياساً لحرية التفلسف، بل بوصف كيفية عمل الدول بشكل فعلي. في ظل هذه الشروط يمكن التخلي عن اللباس التعاقدي، دون أن يعني ذلك ضمنياً وبالضرورة تحولاً عميقاً في النظام.

ثمة فارق آخر مع «رسالة في اللاهوت والسياسة»، وهو يقوم على الحياد الظاهر بين مختلف الدول. تشير «رسالة في اللاهوت والسياسة» إلى الديموقراطية بوصفها الحالة الأصيلة للعلاقات بين الناس، وهو إذ يتكلم على الملكية فذلك ليشير تاريخياً إلى أولى درجات انحلال دولة العبرانيين، أو ليشير تحليلياً إلى التقارب بين الملكية والوهم («يقوم سر الحكم الملكي الاكبر ومصلحته الأساسية على خداع الناس وعلى التضليل والتمويه باسم الدين، على الخوف الذي يمسك بهم، حتى يتسنى لهم الصراع من أجل عبوديتهم كما لو كان ذلك من أجل خلاصهم»). في ظل هذه الظروف قد يكون من السهل تصنيف إسبينوزا بين الجمهوريين. أما في الرسالة السياسية، وخلافاً لما سبق، فإن أنماط الدولة الثلاثة قد تمّ البحث فيها كلٌ من بنيته الخاصة؛ وقد تمّ التساؤل إزاء كل نمط عن كيفية الحفاظ عليه - مع التسليم أن الاحتفاظ بهذا النمط أو ذاك كان مرجوّاً، أي إذا كان كل نظام يقوم بوظيفته ففي إمكانه أن يؤمّن السّلم

والطمأنينة، كما أنْ في إمكانه تامين الغاية التي هي الحرية. فهل علينا أن نرى في ذلك تطوراً أم تناقضاً؟ والواقع، أنْ ثمة نمطاً آخر من النزعة الجمهورية قد رأى النور: لا بدّ من إعادة البحث عن شروط الحرية في كل نمط من أنماط الدولة[62].

ثمة أطروحة وهي الأقوى قد صيغت ومنذ بداية الرسالة: التجربة مقفلة. أُقدّر، يقول إسبينوزا، أن التجربة قد أظهرت كل أنواع الحواضر التي يمكن تصورها، وكل السبل التي يحكم بها الجمهور نفسه. كيف يمكننا فهم هذه الخاتمة؟ هل في إمكاننا التحدث عن نهاية التاريخ؟ قد يكون الأمر مغرياً. فذلك ينسجم وحذر إسبينوزا بخصوص الأمور الجديدة (على السياسة أن تلجأ إلى وسائل آمنة ومعروفة، بدل اللجوء إلى وسائل جديدة وخطرة). مع ذلك، فإن الغائية التي تمّ النص عليها هنا هي غائية العناصر أكثر مما هي غائية البناءات؛ وهكذا فهو حين يحلل النظام الأرستقراطي بأخذ جنوى مثالاً، إلا أنه يتجاوز مكانة القاضي الأول في جمهورية جنوى (Doge) الذي يبدو له حملاً يرتبط بالتقليد القومي أكثر من ارتباطه ببنية النظام بالذات. والواقع، أن الامر لا يتعلق بإغلاق الحاضر (والمستقبل) تحت ثقل الماضي، بقدْر ما يتعلق برفض أن تتمكن بناءات خرجت من ذهن فيلسوف أن تجد لها حظاً من التحقق إذا ما عارضت التجربة.

مختصر القواعد العبرية

بقدْر ما تُعتبر معرفة اللغات نقطة انطلاق إسبينوزا في قراءته «الكتاب المقدس»، بقدْر ما يكون منطقياً أن يخصص كتاباً لقواعد اللغة الأساسية في «الكتاب المقدس». إلاّ أن إسبينوزا قد أراد أن يقدم قواعد اللغة، وليس قواعد للكتاب المقدس كما فعل أسلافه.

ماذا نفهم بذلك؟ إذا كانت «التوراة» مع ذلك النص الوحيد الذي أمكن استخدامه مادة دراسة. بالفعل، فإن الوصف (وهو الجزء الوحيد الذي وصلنا، إذ إن القسم المتعلق بعلم تركيب الكلام غائب كليّةً) لا يأخذ بعين الاعتبار الأشكال المؤكدة، بل كل ما يمكن بناؤه عقلياً في نظام اللغة. هذا لا يعني أن تكون القواعد كلها قواعد ما قبْلية. ذلك أن إسبينوزا قد مزج بعناية الجانب المتعلق بالعقل بالاستخدام في وظيفية اللغة الفعلية. ثم إن المقابلات الدائمة بين العبرية واللاتينية قد جعلت من الكتاب كتاب قواعد مقارنة، أو لنقل، قواعد تستخدم مقارنة اللغات من أجل استخراج المواد المشتركة والاشكال الأساسية التي أُنبتت عليها هذه المواد[63].

الـرسـائـل

تضمنت الاعمال المنشورة بعد وفاة إسبينوزا 75 رسالة. الاكتشافات اللاحقة رفعت عدد المراسلات إلى ما مجموعه 88 رسالة، من إسبينوزا وإليه (الرسالة الاخيرة التي اكتشفت وطبعت عام 1975، كانت جواباً على أسئلة طرحها L. Meyer، في الوقت الذي كان فيه يعدّ لنشر المبادئ). بعض هذه الرسائل ما زالت محفوظة في روايتين مختلفتين، إذ احتفظ إسبينوزا بين أوراقه برواية مختلفة، وإن بشكل خفيف، عن تلك التي أرسلها إلى من كان يراسله، وكان يسجل في بعض الأحيان سبب هذا الاختلاف. يجب أن يذكّرنا هذا الموقف النصي، بأن الرسالة كانت في القرن السابع عشر حالة من حالات الطباعة، إذ يقرأها جمهور أكثر اتساعاً من المتلقي الوحيد الذي كانت ترسل إليه. إن استراتيجية التراسل عند إسبينوزا استراتيجية مُتَّفق عليها. فبشكل عام كانت رسائله عبارة عن إجابات، بالتالي لا بدّ من قراءتها من خلال هذا

التصور. فهو يستعيد الأسئلة التي يطرحها محدثه، وهو يعالجها غالب الأحيان تبعاً للترتيب الذي طرحت فيه؛ أما حججه الخاصة فلا تنظيم لها إلاّ بما يخدم وظيفة الإجابة. لذلك من الخطورة بمكان أن نبحث فيها عن عروضات لمجمل فكره بخصوص هذه النقطة أو تلك، كما لو كان الامر يتعلق برسائل مستقلة. الأجدى إذن أن تُقرأ كما لو كانت حواشي تجيب على اعتراض دقيق (وهذا ما يجعل مضمون بعض رسائله وقد استعيد، مع تغير طفيف، في حواشي كتابه «الاخلاق»).

بعض النصوص غير الأصيلة أو المختفية

ـ **«الكتابات العلمية»**: تشير مقدّمة الاعمال المنشورة بعد وفاته، أن إسبينوزا قد كتب رسالة عن «قوس قزح». وقد ساد الاعتقاد العثور عليها في القرن التاسع عشر؛ وبما أننا نجد في الجزء الذي عثر عليه هكذا «حساباً للحظوظ» قد كتب انطلاقاً من مسألة صاغها هوغنز (Huygens)، فقد تمت نسبته أيضاً إلى إسبينوزا. يُعتبر أول هذه الاعمال مفيداً بحد ذاته، إذ يقدم لنا وصفاً لحالة النقاش السائد حول مبحث انكسار الضوء كما تصوره ديكارت في البلدان المنخفضة؛ وهو إلى ذلك شهادة عن إرادة شرح ظاهرة مثل قوس قزح بشكل طبيعي، (في التوراة تعتبر هذه الظاهرة رمزاً عجائبياً للتحالف القائم بين الله وبين نوح) بحسب المسيرة التي أعلن عنها إسبينوزا في «رسالة في اللاهوت والسياسة»، (علماً أنه لم يكن الوحيد الذي قام بذلك). كما اظهرت الدراسات المتأخرة أنه لا يمكن أن يكون إسبينوزا قد كتب ذلك.

ـ كذلك نُسبت إلى إسبينوزا كتب أخرى، منها: De Jure Ecclesiasticorum، لمؤلفه Lucius Antistius Constans، (وهم اسم

مستعار لم يُكشف حتى اليوم) إلى جانب Philosophia S. Scripturae Interpres لمؤلفه Lodewijk Meyer. وقد شهد لايبنتز على ذلك وأشار إلى خطأ هذه النسبة، (خطاب تطابق الإيمان مع العقل، المقطع 14 في Essais de Théodicée).

- «الدفاع»: مقالة نقدية متأخرة، يروي سالمون فان تيل قصة طرد إسبينوزا من الجماعة اليهودية، وأضاف إلى أن هذا الاخير قد ألّف آنذاك دفاعاً تبريرياً. كل الشهادات المزعومة الأخرى (Bayle, Halma) تعود واقعاً إلى هذا المصدر الوحيد. أما النص فلم يُعثر عليه على الإطلاق، ومن المرجح أن لا يكون قد وجد قط.

- أخيراً، وفي سنوات مرضه الأخيرة، ربما حاول إسبينوزا أن يترجم «أسفار موسى الخمسة» إلى اللغة الهولندية وربما كان قد أحرق الترجمة لاحقاً. لا علامات لنا على ذلك. والمشروع قد يكون متوافقاً مع طرح إسبينوزا الذي يقول بوجوب قراءة «التوراة» بكل اللغات وأن لا تكون هذه القراءة محصورة في علماء الشريعة. إننا نجد في هذه الدعوة تطابقاً مع أطروحة كالڤينية («الكتاب المقدس» في أيدي الجميع) أو أننا نجد فيها طريقة للتجاوز.

في إمكاننا قراءة هذه السلسلة من الكتابات بطرق ثلاث مختلفة. أولاً بالإصرار على تنوعها: موضوعات (المنهج، حرية الفكر، القواعد، بنية الدول، الغبطة)، الخطوات أو النوع الأدبي (رسائل محددة حول موضوع محدد، كشف شبه لغوي، رسالة حوار، مجموعة فلسفية)، وأخيراً بعض انماط العرض (الحالة الهندسية، السرد المتواصل، الاسلوب البلاغي المشخص في مقدّمة

رسالة «إصلاح العقل»، وحوارات في «الرسالة المختصرة»). في إمكاننا أن نشير أيضاً إلى التقدم الذي يعرض بطريقة إسبينوزية صرفة الموضوع الأساسي، كما فعل ذلك إلكسندر ماتيرون (Alexandre Matheron) بطريقة مدهشة من «الرسالة المختصرة» إلى الفصول الأولى في «الرسالة السياسية»، تعرض «أنطولوجيا المقدرة» بطريقة واضحة جداً وبناء على قواعدها الخاصة متخلصة أكثر فأكثر من الاستعارات الديكارتية. أخيراً، في إمكاننا أن نلاحظ كيف تعود الأطروحات عينها من مؤلف إلى آخر وبإلحاح وكثافة، إلاّ أنها تأخذ مع ذلك دلالة أخرى - أي قدرة أخرى - بسبب السياق المفهومي الذي تجد نفسها وقد نظمت من خلاله. بهذا المعنى، تقدم الكتابات الإسبينوزية مثالاً ممتازاً نفهم من خلاله معنى التحولات في نظام فلسفي.

الفصل الثالث

أطـروحات ومسائل

في إمكاننا أن نقرأ العقيدة بشكل مختلف عما يبرزه ترتيب المؤلفات. قد يكون الترتيب هذا ضرورياً للإشارة إلى تقدم الفكرة. إلاّ أنه علينا أن نعيد بناء الحقول التي تجتازها هذه الفكرة والمنازعات التي تثيرها.

بـعـض الـصــور

نقرأ في بعض الأحيان أن الإسبينوزية هي عقيدة مجردة. مع ذلك، فإن إسبينوزا قد تَفكَّرَ غالب الأحيان في أمثلة معيّنة عرض عقيدته من خلالها. ولكن ثمة نسيج سردي نجده في كل مؤلفاته، وهو يستند إلى شخصيات لا أسماء لها (الحسود، البخيل، الابن الذي يلتزم بالجندية كي لا يطيع والده)، أو إلى أفراد تاريخيين معيّنين، تشكّل حياتهم لُبّ تفكيره. وهم أفراد استعارهم من التاريخ القديم، من التوراة اليهودية أو من العهد الجديد: الإسكندر (Alexandre)، موسى (Moïse)، سليمان (Salomon)، المسيح (Christ)، القديس بولس (Paul).

يبدو الإسكندر رمزاً للإنسان الذي يقع ضحية القدر، أي

ضحية الوهم ـ وأما أن يكون ملكاً فذلك يُظهر أن لا شيء يمكن أن يفوته؛ فهو يصوّر الطريقة التي تنحرف فيها السلطة: الطريقة التي تجعل الدولة دولة أزلية بتعزيز التحالفات بين منتصرين وخاسرين؛ ورفض اليونان قبول عبادة الحاكم كما هو الحال لدى الفرس؛ يُظهر هذان الموقفان الأخيران الحدود بين طبعين قويين والاستراتيجيات الفاعلة أو غير الفاعلة لتجاوزهما. الواضح أن تاريخ الإسكندر قد قدم الأرض لمثال يُظهر المسائل العينية التي تطرحها الأهواء الإنسانية (وأهواء إسبينوزا أيضاً) على الإنسان الذي يمارس السلطة وعلى من يكتسب إمبراطورية جديدة (المسألة الميكيافيللية التي يُعاد تأليفها هنا عبر سيرة فرد).

كان إسبينوزا مفتوناً بموسى، الذي يجسد في نظره صورة مؤسس الدولة. ففي حين لا نعلم شيئاً أكيداً عن لحظة تأسيس إسبانيا، البندقية، والبلدان المنخفضة، وفي حالة روما لا نجد أية وثيقة يمكن الاعتماد عليها عن حياة روميلوس (Romulus) (ما عدا الخرافات ـ إلاّ أن إسبينوزا لا يتطرق إليها أبداً)، نرى أنه في حالة موسى نحن أمام تقاليد ترجع إليه (وهذه هي النتيجة الإيجابية لنقد موسوية «الأسفار الخمسة») كما نحن أمام نصوص هي منه. كما هو الحال بالنسبة لحياة الإسكندر، يبدو أن إسبينوزا قد تأمل مطولاً ليتفكر في معقولية هذا التتابع من الأحداث. كان موسى رجل مخيلة، شأن كل نبي؛ إلا أنه قد فعل ما لم يجرؤ أي نبي آخر على فعله: لقد أسس دولة ـ ودولة قابلة للحياة. لقد عرف كيف يحتفظ بالسلطة، إعداد العلاقات بين الدولة وبين الدين مع مراعاة المزاج الخاص بشعبه، كما شكّله التاريخ، ومع تنظيم خلافته بطريقة لا تجعل من وفاته سبباً يعرّض كامل البناء لخطر الانهيار. يبدو الأمر كما لو كانت المخيلة بالنسبة له تتوق إلى هدف عملي، بناء المجتمع

والحياة المشتركة، بدل أن تكتفي بروىً مؤثّرة، وبتوصيلها إلى الناس، فهي تذكرهم بالعدالة وبالرحمة. فهل يشكّل ذلك جزءاً من هذه الممارسات المذكورة في «الرسالة السياسية؟» وهي ممارسات يقودها الخوف الذي هو الدافع على التيوقراطية. يبقى علينا أن نشرح الخطأ الذي يؤدي، مع الوقت، إلى خراب الدولة.

سليمان: خلافاً لما هو الأمر مع موسى، لا يهتم إسبينوزا بسيرة سليمان، وهو إلى ذلك يختار منها بعض الخيوط المعزولة. فيطلق عليه اسم الفيلسوف (وهي عبارة خصصها المدرسيون لأرسطو (Aristote))، كما يسمي أوفيد (Ovide) بالشاعر. لماذا؟ ذلك أن بعض النصوص المنسوبة إلى سليمان تبدو وكأنها تُجسد بعبارات فلسفة أخرى قريبة من فلسفته: أزلية قوانين الطبيعة («لا شيء جديد تحت الشمس»)، تفاهة الأمور المألوفة. ذلك لا يستقيم دون طرح مسألة معيّنة: هل يمكن اكتشاف الفلسفة الحق بمعزل عن الرياضيات؟ (أشار إسبينوزا إلى أن سليمان قد أخطأ في مسألة علاقة محيط الدائرة إلى قطرها). ربما استطاع التأمل في الحياة البشرية في بعض المناسبات، بالتجربة وبالقدر أن يبعد بعض الناس عن دوائر الغائية - قد نجد في ذلك شرحاً للتحفظ الملغز الذي نجده في الإضافة على «الأخلاق» I، («... إذا لم تبرز الرياضيات للناس معياراً آخر للحقيقة؛ وإضافة إلى الرياضيات في الإمكان إضافة اسباب أخرى، أرى من النافل تعدادها هنا، بواسطتها استطاع الناس إدراك هذه الاحكام المسبقة المشتركة وانقادوا لمعرفة الأشياء معرفة حقة»). كيف يكون ذلك ممكناً في هذا النظام القائم على الخوف وهو النظام التيوقراطي؟ ربما وجدنا إجابة على ذلك عبر ملاحظة عَرَضية أطلقها إسبينوزا: لا يشغل سليمان مكاناً عادياً أو مشتركاً في وسط هذا النظام، فهو يأتي على قمته - أي

في الشكل الأول من انحلال النموذج، الذي هو الملكية؛ تتيح هذه المكانة له أن يعتقد نفسه (وأن يكون فعلاً) فوق الشريعة؛ يعتبر ذلك خطأ على الصعيد الأخلاقي، لكنه دون شك فرصة على الصعيد المعرفي. وبفك روابط هذا الخوف الكوني تتيح هذه المخالفة لسليمان أن يصل إلى معرفة محظورة على مواضيعه.

المسيح: لا يمكن مماهاة هذا الشخص مع ما تقوم به المسيحية المؤسسة، سواء «كانت كاثوليكية أم بروتستانتية. يجب علينا أن نسجل هنا أن اللحظة التي كتب فيها إسبينوزا ذلك، كان وضعه موضع نقاش، وخاصة في أمستردام. فالسوسينيون ينفون ألوهته؛ وبعض اليهود يرون فيها شيئاً آخر غير غشاش وهرطوقي[64]. عند إسبينوزا، يُعتبر المسيح بشكل ما شخصية مزدوجة. بوصفه شخصاً تاريخياً، فهو رجل لم يعط أي أمر عجائبي (في الرسائل الأخيرة التي أرسلها إلى ألدنبرغ يُلمّح إسبينوزا أن قيامة المسيح وصعوده يجب أن يؤخذا مأخذاً مجازياً)؛ إنه كليم الله (فإذا تركنا التثليث جانباً، فلن نكون بعيدين عن هوبز الذي يقول إن المسيح بالنسبة للابن مثل ما هو موسى بالنسبة للأب: إنه رجل يتكلم إلى الله). خلافاً لما يقوله المسيحيون، لا نجد في عقيدته شيئاً جديداً: إنه نفس كلام الله الذي نجده في العهد القديم. حتى العالمية، التي وصفه بها إسبينوزا تمشياً مع الطريقة الكلاسيكية، تبدو استمراراً لحركة ابتدأت مع الأنبياء أكثر مما تبدو تجدداً جذرياً. أما البُعد الثاني فهو «روح المسيح» - أي روح العدالة والمحبة الروح الذي هو مطلب لازمني، حتى لو توجب تحريك هذا المطلب بطريقة تختلف باختلاف العصور. على الجملة، لقد تمّ تعريف المسيح بروح المسيح، لا العكس: إنه مَن تجسدت فيه هذه الروح بالطريقة

الاكثر تماسكاً. «لا أعتقد إطلاقاً أن من الضروري للخلاص معرفة المسيح بحسب الجسد. يختلف الأمر كليّةً حين يتعلق بابن الله الأزلي، أي بالحكمة الأزلية التي تمظهرت في كل شيء، وفي النفس الإنسانية بشكل أساسي، وأكثر من أي مكان آخر في يسوع المسيح» (الرسالة 73).

بولس: هو الكاتب الذي يشير إليه إسبينوزا أكثر من أي كاتب آخر في العهد الجديد. إلا أنه ليس بالوحيد: إسبينوزا يستعيد بعض عبارات من القديس يوحنا وبعض روايات الإنجيل من القديس متّى. وإلى رسائل القديس بولس يعود إسبينوزا في استعاراته للاستشهادات التي تهدف إلى البرهنة على أن الرسل قد تصرفوا بوصفهم أحباراً لا أنبياء حين يكتبون. تناقض عقيدة بولس عقيدة يعقوب كما يناقض الجبر حرية القدر، ما يبرهن أن كل واحد يؤوِّل كلام الله تبعاً لرغبته الخاصة، دون أن يعني ذلك كون هذا التأويل أكثر الوهية من التأويل الأخر، ولكننا نجد، على الأقل في الصياغة، أن لاهوت القديس بولس أكثر تلاؤماً مع فكر إسبينوزا - ومحاولات هذا الأخير ترجمة أفكاره في «الرسالة المختصرة» وفي «رسالة في اللاهوت والسياسة» باستعارات لغوية من التقليد الديني تُعتبر شهادة على ذلك. يمكننا أن نذهب بتفكيرنا إلى أن عقيدة يعقوب هي الاكثر تناسباً مع أطروحة إسبينوزا في العمل (راجع ما أوردنا سابقاً حول استخدام الحياة ومقولة الممكن). وإلى بولس ينسب الخطأ الأكبر والضروري المتمثل في مزجه الإيمان بالفلسفة؛ إنه خطأ فادح، إذ كان سبباً لوجود الفِرَق في المسيحية؛ وهو خطأ ضروري، إذ بدونه لم يكن في وسعه أن يتوجه إلى اليونانيين، الذين تقوم عبقريتهم على النقاش الفلسفي (حتى الفاشل منها) باعتباره مقوماً أساسياً.

بعض الأماكن

القدس: تشغل القدس في «رسالة في اللاهوت والسياسة» مكاناً مميّزاً؛ فالأحداث التي تحدثت عنها «التوراة»، حيث تعرضت المدينة للخراب أو كانت محاصرة تلاحق المخيلة الإسبينوزية. نادراً ما أشار إسبينوزا إلى هذه الأحداث بوصفها أحداثاً، بل أشار إليها من أجل إيضاح مسائل أخرى (حتى ما كان منها محض لغوي). والقدس هي أيضاً مسرح المكائد التي أحاطت فترة حكم داوود وقد صار كهلاً. يشبه داوود، المُحاط بالمؤامرات الذي حافظ على سلطته وسط الأخطار، إلى حد ما الإسكندر. تتناول الإشارات الأحداث السردية (في حين أنه بالنسبة لسليمان وبولس والمسيح قد أشار إلى أمور ثابتة تصف عقيدة أو صفة معيّنة). علينا أن نتذكر أن اللحظة المثالية في جمهورية العبرانيين قد تمثّلت بالنسبة لإسبينوزا في اللحظة التي عرفت فيها السِّلم والازدهار، إنها مرحلة القضاة، أي تلك التي امتدت من وفاة موسى حتى بداية الملكية: في هذه الفترة لم تكن القدس قد تحولت عاصمة بعدُ.

روما: إنها الحاضرة التي غالباً ما يتردد ذكرها؛ ومعها يذكر تاريخها وثقافتها - غالباً ما يقرن ذلك بالحرب: إن أهمية الثقافة اللاتينية في تنشئة إسبينوزا لا تترافق عنده مع التعاطف السياسي مع روما، فهو يرى فيها المكان الأساسي للعنف. أما في حالة دولة العبرانيين، أو البلاد المنخفضة، فهو يصف المظاهر الإيجابية متسائلاً عن الخطأ الذي أدى إلى خرابها، ولا يطرح هذا السؤال إطلاقاً بالنسبة لروما: هنالك، كان الطغيان جزءاً من طبيعتها منذ البداية. ولكن قد يكون ذلك على وجه الدقة الفائدة من هذا التاريخ الذي غالباً ما تمت قراءته في الجمهورية لدى

المؤرخ الروماني تيتوس ليفيدس (Tite-Live) (مع التفسير الميكياڤيلي كمطابق له)، ومن أجل الإمبراطورية لدى تاسيتوس (Tacite) حيث الصيغ العامة أحياناً أو المؤوَّلة، تُستخدم كأوصاف أَنْثروبولوجية. فحين يطبّق تاسيتوس على روما أن الدولة كانت مهددة من قِبل مواطنيها أكثر مما هي مهددة من أعدائها، يقوم إسبينوزا بأخذ هذه الصيغة من السياق مطبِّقاً إياها على أية دولة؛ وحين يصف تاسيتوس ـ وهم اليهود ـ يستعيد إسبينوزا عباراته ليقلبها، وجزئياً ليجعل منها صفة عامة ملازمة لكل سلوك إنساني. ومن تاسيتوس أيضاً يستعيد الجملة التالية: «طالما يوجد البشر تتواجد الرذائل»، تماماً كمثل الجنديين اللذين يتعهدان بتغيير الإمبراطورية على أيديهما، وينجحان في ذلك (أما الصورة الإيجابية الوحيدة التي نعرفها عن التاريخ الروماني فهي صورة عدو روما، هنيبعل (Hannibal)).

أمستِردام: هذه المدينة التي لم يسكنها إسبينوزا في زمن نضجه أبداً، لكنه كان يعود إليها أحياناً (والمراسلات تشهد على ذلك) كانت مثلاً في نظره. ونهاية «رسالة في اللاهوت والسياسة» توضح ما نقول: يجدر بنا أن نبرهن عن أن حرية التفلسف لا تؤدي إلى أي ضرر، وأنها وحدها تمنع الناس من إيذاء بعضهم لبعض. «لنأخذ مدينة أمستِردام مثلاً، المدينة التي تشعر بآثار هذه الحرية لمصلحتها الكبرى ولإعجاب كل الأمم الأخرى. في هذه الجمهورية المزدهرة، في هذه المدينة المدهشة، يعيش كل الناس في أُلفة، أياً كانت قوميتهم أو طائفتهم؛ وحتى تمنح أحدهم قرضاً فهي تكتفي بأن تعرف فقط إذا كان غنياً أو فقيراً، وإن كان يتصرف عادةً بنيّة حسنة أو إذا كان مخادعاً. فيما عدا ذلك فالدين أو الطائفة لا يعنيانها بشيء، فذلك لا يسهم في كسب قضية أمام القضاء أو ربحها. ولا وجود فيها لطائفة مهما كانت شنيعة، لا

يتمتع أفرادها بحماية السلطة العامة وبدعم القضاة (شرط أن لا يعتدي على أحد، وأن يعيد لكلٍّ ماله وأن يعيش بشرف)»[65]. لم يكن الأمر هكذا على الدوام، ففي الماضي حين أدت المواجهات بين الطوائف إلى زجّ الدين بالسياسة، جاءت القوانين المعلنة لتثير سخط الناس أكثر مما تسهم في إصلاحهم. هكذا تُظهر مدينة أمستِردام وحدها، في ماضيها وفي حاضرها، حسنات الحرية وأخطار الخلط بين السياسة وبين المماحكة العقلية.

إسبانيا: لقد تعرفنا إلى أهميتها في ثقافة المرانيين السابقين، وما كان لها من أثر في مكتبة إسبينوزا. فهي تقدم عدداً من الأمثلة التاريخية: مسألة استيعاب اليهود في الفصل الثالث من «رسالة في اللاهوت والسياسة»؛ مسألة العدالة في «الرسالة السياسية»؛ يستقي هذا المقطع معلوماته من أنطونيو بيريس (Antonio Perez) وهو شخصية باهرة، كان أول الأمر عميلاً لدى سلطة فيليب الثاني، ثم بعد زوال الحظوة طُرد ونجا منه بفضل النظام القضائي الذي يصفه إسبينوزا، ولجأ إلى فرنسا حيث نشر كتباً تُعتبر في وقت واحد دفاعاً شخصياً ووصفاً دقيقاً لما كان يعرف في ذلك الوقت «بأسرار الدولة»، أي الطرق السرية في الحفاظ على الدولة، أو ما يعرف في اللغة الفرنسية الحديثة باسم (les coups tordus).

بعض المبادئ

يردد إسبينوزا، من كتاب إلى آخر، بعض الصيغ المفاتيح، وهي صيغ ليست بمسلَّمات بل هي أطروحات مركزية يمكن استخلاصها بطريق برهاني، إلا أنها تملك بنفسها قوة يمكن إدراكها بالتجربة. تُستخدم هذه المبادئ في تنظيم الاعتراضات

والاحكام المسبقة بطريقة تستبعد النقاش. إنها وبشكل ما مبادئ اعتراضية مقارنة بالنظام (هذا ما يذكّرنا بأن الحالة الهندسية لا تنطوي فقط على الاستنتاج الخطي).

«الطبيعة الإنسانية واحدة وهي دائماً عينها». فالإنسان ليس جزءاً من الطبيعة (ولا هو «إمبراطورية وسط إمبراطورية») ولكن وإلى جانب ذلك فإن للطبيعة الإنسانية بالذات قوانين ثابتة. يمكن لهذا الثبات أن يزاح لأول وهلة من خلال تنوع المناسبات، والحقب والطبقات الاجتماعية، لكن تحليل السلوك الإنساني غالباً ما يكتشف هذا الثبات في نهاية الأمر. لهذا السبب، على سبيل المثال، حين يحاول النبلاء إخفاء أعراف الجمهور، تذكّرنا «الرسالة السياسية» بأننا نجد عندهم الرذائل نفسها لكن متخفية تحت الإفراط في التهذيب. هكذا تؤسس وحدة الطبيعة الإنسانية لحجة سياسية مباشرة: كل الاعتراضات ضد حرية الجمهور تنقلب ضد مُطْلقيها.

«إني أرى أفضل الأمور، لكنني أفعل الأسوأ»: عبارة استعارها من [الشاعر] أوفيد (Ovide)، ونحن نجدها أيضاً في «رسالة القديس بولس»، إلا أن إسبينوزا ينسبها إلى الشاعر اللاتيني بشكل طبيعي جداً. وقد استخدم ميدي (Médée) هذا القول ليبرهن عن أن جريمته كانت أقوى من معرفته، وأن الوضوح ونفاذ البصيرة لا يمنع حدوث الجريمة. ففي الإنسان إذن أشياء أقوى من الحقيقة، والفضيلة لا يمكن أن تحال إلى العلم، لذا تبدو هذه الصيغة بمثابة آلة حرب ضد كل اخلاق السقراطية، ونحن نجدها عند كل فلاسفة القرن السابع عشر، إذ تجسد عندهم جميعاً لغزاً معيّناً: لغز سلطة الاهواء التي لا تُعتبر مجرد عمى؛ يمكننا أن نعرف وأن لا نطبّق ما نعرفه. وأن نجد هذه العبارة مجدداً عند إسبينوزا، وكحافز مركزي كما يضعها،

فذلك يكفي لتصفية كل التأويلات العجولة التي تجعل العقيدة خلاصاً للمعرفة. يتعلّق الامر بقوة المعرفة ولا يتعلّق بمجرد حضورها فقط. ولذلك لا يكفي ظهور العقل حتى يخلص الإنسان من العبودية (وهنا أيضاً نجد التفسير الخاطئ الذي قدمه من لم يفهموا لماذا أعطى إسبينوزا مجمل الفصل الرابع من «الأخلاق» عنواناً هو «عن العبودية الإنسانية»).

«قيادة الغير حتى يعيش بحسب عبقريته الخاصة». الكل يجهد في ذلك؛ يقوم هذا المبدأ على قاعدة المحاكاة، كما سبق ورأينا. فالإنسان الشغوف هو من يسعى إلى توصيل أهوائه إلى الآخرين، إلاّ أن حقل هذه الحكمة لا يتوقف هنا. فالعقل هو عبقرية الفيلسوف. بمعنى أنه حين يحاول إقناع الآخرين بأسس فلسفته، فهو لا يفلت من القاعدة المشتركة. ولذلك تبدو الفلسفة الإسبينوزية بالضرورة فلسفة مناضلة، لا بسبب طباع صاحبها، بل بسبب منطقه بالذات. وهي مناضلة بمعنيين اثنين: الإسهام في إعطاء السلام لكل الناس وكذلك الامان والحرية السياسية، وهذا ما تهدف إليه كل من «رسالة في اللاهوت والسياسة»، و«الرسالة السياسية»، تبعاً لمسيرات مختلفة؛ وبذل المجهود حتى يستطيع العدد الأكبر منهم الوصول إلى الحرية والغبطة ـ وهذا ما أعلنه هو منذ كتاباته الأولى، وما طبّقه في «الأخلاق».

مسائل قيد النقاش

أُثير جدل واسع، كما وُضعت شروح متعددة على أعمال إسبينوزا، وقد هدفت جميعها إلى الإجابة عن التساؤل عمّا إذا كان ملحداً، أو صوفياً، أو مؤمناً بوحدة الوجود أو مادياً، وعمّا إذا كانت عقيدته في الضرورة متوافقة مع واقع تأليفه لكتابه

«الأخلاق»، إلخ... والحق يُقال، إن تأكيدات من هذا النوع من النقاش قد سبقت غالب الأحيان البراهين، بل قد تترك عندنا انطباعاً بأنها تأكيدات باطلة كليّةً. ومن المستحسن، بل من الفائدة بمكان أن نذكر براهين وحدود هذه التوصيفات: فتلك مناسبة تتيح لنا إعادة تحديد معنى المفاهيم الإسبينوزية.

1 ـ **الإلحاد**: تلك مسألة لم يطرحها إسبينوزا على نفسه على الإطلاق، مع أنه قد انجر أحياناً للتطرق إليها، وفي كل مرة كان يتطرق فيها إلى الإلحاد فإنما كان يفعل ذلك تحت وقع ضغط يأتيه من الخارج[66]. لكن ماذا نفهم «بالإلحاد»؟ إذا كان الأمر يتعلق بالإيمان بالله الخالق السماوي، الذي قال به اللاهوتيون اليهود أو المسيحيون، حينها لا شك في أنه كان ملحداً، بل في إمكاننا الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك، ففي العصر الكلاسيكي لم يكن الرمي بالإلحاد متعلقاً بمسألة وجود الله بقدر ما يطال مسألة الوساطة بين الله والبشر؛ ولم يكن يهم أن يعتبر فيلسوف ما الله خالقاً أو مبدئاً للعالم، بل قد يتهم بالإلحاد إذا أمكن التوهم في أنه يشكك في القوانين التي يهبها الله للبشر، في الوسائط التي يتحدث من خلالها إلى البشر أو بها يخلّصهم: الأنبياء، المسيح وأخيراً الحساب والعقاب والثواب الذي يهيّئه الله لهم؛ بالجُملة، يتكشف الإلحاد لا عن نفي الله كمصدر بقدْر ما يتكشف عن نفيه كفاية. لذلك في إمكاننا أن نتصور أن إسبينوزا كان بالنسبة لغالبية معاصريه ملحداً، خاصة إذا ما اعتبرنا كيف عالج مسألة الخطيئة ومسألة الشر، وهي نقطة كان فيها شديد المخالفة للتقليد المسيحي ولكنه قد دافع عن هذا الاتهام بنفسه، ذلك أنه كان يتأمل جيداً في ما كان يسميه الله. بوصفه «نموذج حياة حقة»، حتى لو لم يكن ذلك من ضمن التصور الغائي الذي يتفهمه

اللاهوتيون[67]. وإذا تساءلنا عن المعنى الذي يعطيه لكلمة «الله»، حقَّ لنا أن نفكر فيما إذا كان قد أعطى هذا الاسم إلى «الجوهر» الوحيد الذي تعتبر كل الأشياء المفردة أحوالاً له، لا يعني ذلك تحاشي مشاكل ناتجة عن مجانسة سعيدة (بكل الأحوال، لو كان هذا هو الحال لكان إسبينوزا قد جاوز حده)؛ ولكي يسجل أن هذا الجوهر ليس خاملاً جامداً، بل هو يعيش حالة دينامية فعلية، حرية حقيقية تؤسس للدينامية، وفي بعض الأحيان لحرية الأحوال - نموذج لا نقلده أبداً لكننا نجعل قدرته فاعلة -.

2 - **المادية**: لا تحظى النقاشات التي تصنف إسبينوزا في صف الماديين أو في صف الروحانيين إلاّ بمعنى ضئيل جداً. ما نجده هنا هو إعطاء الجسد بشكل أُحادي قيمة أعلى، وإلى جانب تقسيم الجزء الخامس من الأخلاق والتأويلات المتناقضة التي تعطى لمكانة ولمعنى فكرة الله في النظام، يجب أن نذكر أن رفض التفاعل بين الصفات ينفي تأثير الامتداد على الفكر (أي تأثير الجسد على النفس)، وتأثير الفكر على الامتداد (أي النفس على الجسد). مع ذلك، ففي إمكاننا وصفه فعلاً بالمادي من وجهتَي نظر مختلفتين:

أ - تجاه تقليد فلسفي ألحق بشكل أساسي الامتداد والجسد بالفكر وبالنفس، فإن الواقع البسيط بإقامة توازن بين الصفتين، والتأكيد أن «الله هو شي ممتد» (الأخلاق II .2) يعني العودة فعلاً إلى إعادة تقويم الجسد والامتداد، بالبرهنة على استقلاليتهما وديناميتهما وقوتهما الخاصة.

ب - خاصة أن الطريقة التي يتكلم فيها إسبينوزا عن الصفة، الفكر، وعن النفس، وإعطاءهما قوانين، كما في حالة الامتداد الفيزيائي باعتبارهما مواضيع علم صارم، والرفض المطلق لا لاستبدالهما بشيء يفوق الوصف، إن ذلك يعود بالواقع إلى مسيرة

مادية. إنه موقف يأتي ليؤكد العودة المتكررة إلى ديموقريطس (Démocrite) وأبيقور (Épicure)، أكثر من التقارب النصي مع لوكريس (Lucrèce).

3 ـ الحتمية وحرية الاختيار: كيف يمكن لفلسفة تعترف بالضرورة المطلقة أن تنصح بوجود مخطط أخلاقي؟ كيف يمكن لفلسفة لا تترك مكاناً للعرضي وللممكن أن تريد تأكيد الحرية؟ لقد تكرر هذا التناقض مراراً، ولا يمكن رفعه بإدخال جرعات من اللاحتمية داخل نظامه الفلسفي. فالمسألة في مكان آخر، هي تقوم على نقطتين فقط:

أ ـ النقطة الأكثر شهرة والأشد قبولاً: عدم مزج الحرية بالغياب الكلي للحتمية؛ وإذا كان الأمر كذلك فنحن لا نرى كيف يكون هذا الغياب موقفاً مفضلاً (يفترض مدح الحرية التي تعارض الحتمية استخداماً جيداً لها، لا مجرد التقابل مع الصدفة المجردة).

ب ـ إن مسألة نظام الطبيعة ومسألة الخيارات الإنسانية هي مسائل مختلفة. إن جهل معظم القوانين وعدم الاعتراف بالمناسبات يهيئ المكان للممكن في أمور الحياة. فالإنسان الذي هو امام قرار ما، أو حين يتخذ مثل هذا القرار، عليه أن يكون في موقف محدد، إن السؤال يُطرح هنا حول مسألة الاختيار؛ فخياره ليس لامحدوداً، ولنتائج عمله علاقة بالمناسبات (حتى الداخلية منها)، التي لم يقم باختيارها والتي لا يعرفها ولا سيطرة له عليها بشكل كامل. من هنا كانت الحاجة إلى إملاءات عقلية؛ فقد تتضمن الفلسفة جزءاً معيارياً[68]. إذ إن المعرفة العامة التي تقول بوجود علة لكل شيء لا علاقة لها بالعمل الذي يتخذه. لكن ذلك كله لا يستخدم في تقديم حرية وهمية؛ بل بجعله يفهم الضبابية التي يمارس فيها عمله.

4 ـ **التصوف**: طرح الجزء الخامس من كتابه «الاخلاق»، أو بدقة أكثر النصف الثاني من هذا الجزء، طرح على المفسرين مسائل كبيرة، إذ رأى بعضهم فيه تخلياً أساسياً عن الإسبينوزية، كما رأى فيه البعض الآخر قراءة دينية للحياة الإنسانية، هذه القراءة التي كانت قد رُفضت في مكان آخر. كما رأى فريق ثالث فيه إيحاء بالمعنى الفعلي لهذا الكتاب، المعنى الذي أُخفي حتى الآن وبشكل مؤقت تحت شكل رياضي. والواقع، يرتبط الأمر كلياً بالمعنى الذي نعطيه للعبارات ـ لكن معنى العبارات ليس مسألة كلمات وحسب! فإذا أردنا الحديث عن «تصوف» بمجرد أن تطرح العقيدة وبإصرار علاقات الفرد بالمطلق، أو منذ أن لا يتوقف النهج فقط عند بناء الحاضرة أو عند التطور المباشر للعلم، حينها يمكننا أن نصف إسبينوزا بالصوفي، دون أن يفيدنا ذلك بالشيء الكثير في فهمنا للنظام. أما إذا أردنا أن نفهم بذلك وجود تجربة صوفية، أو تجاوزاً للعقل باتجاه شكل أكثر سمواً من المعرفة، فإننا بذلك نسيء فهمه. إن تجربة الأزلية التي يدور حولها الحديث في نهاية كتاب «الاخلاق» ليست مسألة تطرح بوصفها نهاية لنهج روحي أو زهدي: إنها تجربة تطرح منذ البداية، وككل تجربة يتقاسمها كل الناس؛ ونهج المعرفة يؤدي بنا إلى معرفة الأسباب التي تجهلها هذه التجربة. أما عن الاختلاف في أنواع المعرفة، فهي لم تجعل إطلاقاً النوع الثالث معطوفاً على الثاني، ولا يعني النوع الثالث تخلياً عن الفعل لمصلحة أي مزيج لاعقلاني، فلا قطيعة على الإطلاق بين المعرفة من النوع الثاني مع المعرفة بالعلم الحدسي؛ لا خلاف في هذه الأنواع إلاَ من حيث الموضوعات لا في درجة اليقين؛ وقد رأينا أن هذه الأنواع هي أنواع برهانية، الواحد منها كما الآخر.

الفصل الرابع

نقد «رسالة في اللاهوت والسياسة»

إن الصورة الأولى التي أعطيت عن إسبينوزا، وعلى مدى قرن ونصف القرن، كانت صورة الملحد أو الزنديق. وإن كان قد أيقظ اهتماماً إيجابياً فذلك عند المفكرين الذين امتازوا مسبقاً بنظرة نقدية تجاه الدين، إلاّ أن تأويلاتهم غالباً ما كانت النقيض الموازي لِما قام به خصومهم.

كان لطبع كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة» عام 1670 وقعاً يشبه قصف الرعد، فقد تمّ انتقاد مدحه لحرية الضمير، أي للحق المعلن في انتقاء الدين (ما يفهم منه بالتالي الحق في عدم اعتناق أي دين أيضاً) ما يجب أن يؤدي إلى دمار المجتمع، خاصة إذا ما أضفنا إلى ذلك نسبية الخير والشر (وهذا ما تمّ تنسيقه في القسم الرابع من «الأخلاق»). كذلك لم يكن من المقبول إطلاقاً توجيه النقد إلى «التوراة»، والبرهنة بشكل خاص على إبطال نسبة «الأسفار الخمسة» إلى موسى (وهذا ما لم يشغل إلاّ نصف فصل من «رسالة في اللاهوت والسياسة») وكذلك كان الأمر بالنسبة للانتقادات المتأخرة التي تعكر التفسير التقليدي وتثير غضب المدافعين عن العقيدة.

صدر الهجوم العلني الاول من أستاذ لايبنتز، جاكوب توماسيوس (Jacob Thomasius)، ثم ما لبثت سلسلة من الاساقفة ومن الجامعيين أن قامت بنقض هذا الكتاب[69]. تطفو صورة إسبينوزا وسط النقاش بين ريتشارد سيمون (Richard Simon) وجون لكلرك (Jean Leclerc) حول العهد القديم. يمكن قياس نجاح إسبينوزا أيضاً بإقدام بوسيه (Bossuet)، في كتابه «خطاب حول التاريخ الكوني» على قبول انحرافات في النص التوراتي، دون أن يسمّي إسبينوزا (ربما من أجل نفي اهميته). فحتى الارثوذكسية أيضاً كانت ملزمة بالهجوم على بعض النقاط الخاصة حيث يرتبط ذلك بسلطتها وبشرعيتها.

وحــدة الجـوهــر

تتناول الاطروحة الكبرى الثانية من النقاش مسألة الماورائيات، وبشكل اكثر تحديداً وحدة الجوهر والضرورة. وقد جرى التعبير عن ذلك عبر وجوه ثلاثة: بايل (Bayle)، مالبرانش (Malebranche) ولايبنتز. خصص بيير بايل في «القاموس التاريخي والنقدي» مقالة لإسبينوزا، وقد تعرف عدد كبير من القراء إلى فلسفة إسبينوزا من خلال التلخيص الذي أعطاه بايل عنها، وكانت مقالة يمكن الوصول إليها اكثر مما يمكن الوصول إلى الاعمال التي طبعت بعد وفاة إسبينوزا. قدم بايل مدحاً لحياة إسبينوزا، نموذج «الملحد صاحب القيم» أو الملحد الفاضل (ونحن نعلم أن بايل كان كالفينياً متطرفاً، والإلحاد عنده يظل اقل خطراً من عبادة الاصنام)؛ إلاّ أنه قدم صورة كاريكاتورية عن عقيدة إسبينوزا، إذ مزج بين الطبيعة المطبوعة وبين الطبيعة الطابعة، هكذا بدت الإسبينوزية خليطاً عملاقاً بين الله والعالم، ما يجعل

التناقضات في العالم أمراً لا يمكن فهمه. هنا نجد أن حدود القابلية قد تمثلت في الشكل المميّز الذي أعطاه بايل عن الكالڤينية: إن فكرة الجوهر الواحد تعني رفع المفارقة وتصويراً لتناقضات عقل تُرك لمبالغاته الخاصة دون الوقوف عند حواجز العقيدة[70]. وحين وسع مالبرانش فكرة الامتداد المعقول، لم يتورع خصومه دون ما انقطاع من رد هذه الفكرة إلى الجوهر الوحيد الإسبينوزي. أما بالنسبة إلى لايبنتز، فهو قد تراسل مع فيلسوف لاهاي «la Haye»، والتقاه وعارضه أيضاً ـ خاصة في مناظراته مع الديكارتية حيث اكتشف جذور الإسبينوزية في الديكارتية. إلاّ أن الماورائيات عنده قد تبدو أحياناً منبثقة من حوار مع «الأخلاق» أو من جهد في الإجابة بشكل مختلف على مسائل كان إسبينوزا قد أخذها من الفلسفة الديكارتية. قد تبدو المونادا «La monade» فكرة موروثة من تلقائية الجوهر الفرد مع مضاعفته؛ كما أن نظرية الانسجام المُعدّ سلفاً إنما تهدف إلى حل صعوبة من صعوبات الديكارتية (وحدة النفس والجسد)، التي وجد لها إسبينوزا حلاً من خلال «الموازاة» بين الفكر والامتداد. كما يحاول علم الإلٰهيات، أخيراً، التفكر في فكرة التعيين دون قبول القاعدة الكونية ولضرورة تدرك بوصفها جبرية[71].

التأثيرات الإسبينوزية

بكل الأحوال، لم يكن لإسبينوزا من يشنّع على فلسفته وحسب، بل إن ثمة حلقات إسبينوزية قد وجدت وأكملت تلك التي كانت قد تشكّلت طيلة حياته. كان إعطاء هذه الحلقات على نوعين: علماء مثل تشيرنهاوس (Tschirnhaus)، الذي يُعتبر كتابه (Medicina Mentis) الصادر عام 1686 ولاعتبارات كثيرة محاولة

تأليف بين عقائد «إصلاح العقل» وبين المناهج الديكارتية واللايبنتزية؛ ومسيحيين أمثال ڤان هاتم (Van Hattem) ولينهوف (Leenhof). إن لنا على وجود هذه الحلقات الإسبينوزية شهادات تناقلتها روايتان رمزيتان: «حياة فيلوباتر (Philopater)»، و«تتمة حياة فيلوباتر»، اللتان تُظهران النقاشات العقيدية في وسط الجو الثقافي في البلدان المنخفضة عند نهاية القرن السابع عشر.

يظهر من كل ما قدمنا أنه ليس في إمكان المرء أن يصبح إسبينوزياً بالصدفة. إذ غالباً ما تعتبر الإسبينوزية حصيلة المسافة التي تؤخذ تجاه بعض أسس الديكارتية المنشقة. من هنا كانت العناية التي أبدتها الحلقات الديكارتية تجاه دحض وتفنيد الإسبينوزية حتى يتسنى لها كشف نفسها؛ ومن هنا كان رفض تلك الاعتراضات التي انبثقت من أوساط أرثوذكسية بهدف إظهار عدم كفاية الرفض الديكارتي، وإبرازها مجرد دفاعات مقنعة. ثمة جدل انطلق آنئذٍ يهدف إلى البحث فيما إذا كان ديكارت مهندسَ أو هادمَ الإسبينوزية. باختصار، يعتبر تقبل الإسبينوزية هنا شاهداً وعاملاً على تهافت فلسفة العصر ـ الديكارتية ـ ولعلاقاتها في بعض البلدان البروتستانتية الكالڤينية. بالفعل، ففي البلدان المنخفضة وفي بعض الجامعات الألمانية، لم يتأخر اللاهوت الإصلاحي عن تبني فلسفة سكولائية ديكارتية. هذا التحالف كان تتمة لأول النقاشات حول الإسبينوزية. بالفعل، فإن أولى المحاولات العقلانية لتبرير الديانة المنزلة بواسطة الماورائيات الديكارتية التي تقول باكتشاف الله المتعالي، والخلق من العدم، هي محاولات تصطدم بالتطورات التي أعطاها إسبينوزا للعقل الديكارتي بوصفه قدرة على التفكر: الجوهر الفرد، الله الماثل في الطبيعة، والفكر كصفة من صفات الله التي تتجاوز الوعي البشري.

الحلـوليـة والقبـالـة

تفسيران جديدان وعدا بمستقبل كبير ظهرا مع بداية القرن الثامن عشر: ابتكر تولاند (Toland)، وكان تلميذاً للفيلسوف لوك أول الأمر عبارة «وحدة الوجود» (panthéismc) (socinianism truly stated. 1705) ليشير إلى عقيدة تماهي الله بالطبيعة بمجملها. يعتبر تولاند أن فكر النبي موسى، شأن فكر إسبينوزا، يشكّل القاعدة الفعلية المشتركة لكل الديانات المنزلة. انطلاقاً من ذلك، وُصمت عقيدة إسبينوزا بالحلولية، كما كانت تُعتبر في غالب الوقت رياءً وإلحاداً غير معلن: إننا نجعل الله في كل مكان بحيث لا يكون في اي مكان.

أما فاشتر (Wachter) فهو قد قرأ الإسبينوزية في إطار فلسفة القبالة «Kabbalisme»، متهماً كلتَي العقيدتين بأنهما تؤلهان العالم، ومن ثم فهو قد اعتنق ما كان قد انبرى لمهاجمته[72]. لقد أظهر طريقة تربط إسبينوزا بالتقليد اليهودي طبقاً لسجل اكثر صرامة من الإهانات المعادية للسامية التي انتشرت أحياناً وسط النقاشات (اليهودية والملحدة)، واكثر اصالة من المقارنة الكلاسيكية بموسى بن ميمون. ومن ثم سنرى هذا الحافز يعاود ظهوره في فترات منتظمة، لكن دون أن يجد المؤوّلين الذين يستحقهم.

الإسبينوزية الجديدة

طوّر القرن الثامن عشر، لا سيما النصف الثاني منه، نسخةً جديدة من الإرث الإسبينوزي الذي أعاد إعطاء معنًى جديداً لنظرية الجوهر الفرد، إذ ربطها بالتطورات التي استجدّت في علوم الحياة. وقد يكون تطور ديدرو مثالاً جيداً على ذلك، إذ ابتدأ ديدرو بمقارعة

الإسبينوزية بالتأليه وبالإلحاد (La Promenade du Sceptique 1747). بعد وقت لاحق، في «دائرة المعارف» قدم ديدرو نقداً للنظام من ضمن سجل يدين بالكثير إلى بايل (Bayle) وإلى بروكر (Brucker)، ولا يفترض دون شك أية قراءة مباشرة لأعمال إسبينوزا. والنقد (شأن العديد من المقالات الفلسفية في الموسوعة) ينطوي على أرثوذكسية بلاغية لا تُلزم كثيراً حكم الكاتب الشخصي. وأخيراً وفي (Le Rève de l'Alembert)، والحوارات الأخرى في الفترة نفسها، طور نوعاً من ماورائيات المادة الحساسة حيث «لا وجود إلاّ لجوهر واحد في الكون، وفي الإنسان وفي الحيوان». هذا الجوهر الوحيد هو المادة، إلاّ أنها مادة حية، دينامية وفي اندفاع مستمر. نجد أنفسنا هنا في مُناخ النقاشات حول الانتقال من المادة إلى الحياة، ومن الحياة إلى الفكر. «لا وجود إلاّ إلى فرد واحد، إنه الكل». ثم أننا نجد أمثلة أخرى عن هذه الإسبينوزية الجديدة عند لامتري (La Mettrie)، كما نجد أفكاراً مشابهة تأتينا من آفاق أخرى، كما عند موبارتيوس (Maupertuis) أو كما في Telliamed، لـ (Benoit de Maillet). لقد كان ذلك أحد سمات العصر[73].

على الإجمال، يشهد هذا التطور على الجهد المبذول لإخراج الإسبينوزية من الجدل اللاهوتي، كما قرأها القرن السابع عشر، وكما يريد الإبقاء عليها تيار كامل من تيارات عصر الأنوار؛ جهداً مبذولاً للتفكر فيها نواة ماورائية للقدرة وللصيرورة؛ ما يفرض إذن التخلي عن حرفية النص وعن البنية الرياضية من أجل تجديد الضروراتية عبر نموذج آخر: نموذج ولادة البيولوجيا[74].

أزمة الحلولية

دخلت الإسبينوزية منذ وقت مبكر إلى ألمانيا، إذ اقترنت

بالفلسفة الذرية وبالسوسينيانية «Socinianisme». ثم إن إدلمان (Edelmann) كان قد أدخل القراءة الإسبينوزية للتوراة إلى حقل اللاهوت مشدداً على جذرية النتائج، ما أثار ضده سلسلة من حملات الاضطهاد. ولكن، ومع نهاية العصر كان تطور العلم التوراتي في ألمانيا قد جعل الأطروحات التي كانت معتبرة هرطوقية أطروحات عامة.

أما الأزمة الكبرى فقد دارت حول أمر آخر. بدأ النقاش حول الحلولية عام 1785 بعد وفاة ليسنغ، وقد تناول النقاش موضوع عقائده، إذ دافع عن التسامح، ونشر Fragments de l'Anonyme de Wolfenbüttel [Reimarus]، ومثّل مع مندلسون (Mendelssohn) أعلى درجة من درجات التنوير، أي نقد التقليد الذي يهمه تبرير الديانة المنزلة، بتخليصها من الأوهام وبجعلها أكثر تسامحاً وإيجاد مكان لها في نظام العقل: إنه برنامج لا يروق لأكثر الأرثوذكسيين موهبةً، لكنه قادر على ضم عدد من المؤمنين المتنورين. ثم إن جاكوبي (Jacobi) طبع عام 1785 «رسائل إلى السيد مندلسون حول عقيدة إسبينوزا»، حيث يشير أن ليسنغ (Lessing) قد اعترف له سراً بأنه كان إسبينوزياً؛ وأن فكرته الأخيرة قد تلخص في العبارة الشهيرة: «إن الأفكار الأرثوذكسية المتعلقة بالألوهية ليست أفكاراً أنا صاحبها؛ لا أستطيع استذاقتها (الواحد والكل)! لا أعرف شيئاً آخر»: لا يتعلق الأمر باستعارة من كتاب «الأخلاق» تتبعه كلمة كلمة: «فالإسبينوزية» هي فكرة الوحدة المبدئية لعالم يتجاوز كل تطوراته وخلافاً لكل لاهوت منزل. استثار مندلسون غضباً وفي «Morgenstunden» يدافع عن ذكرى صديقه ضد هذه التهمة. فكل ما يُحسب في العالم الثقافي يدخل في هذه الأزمة، أعاد قراءة إسبينوزا، وأعاد تقويم عقيدته مشككاً في التصور الذي

وصله من عصر الأنوار. في الواقع، إنَّ الأزمة تنهي التنوير من خلال إبراز تناقضاته؛ تماماً كما حصل قبل قرن من ذلك إذ أظهرت أزمة أخرى وبوضوح تناقضات الفلسفة الديكارتية. في الوقت نفسه أعلن جاكوبي أنه لا يمكن رفض الإسبينوزية بواسطة العقل، لذلك كان لا بدّ من اللجوء إلى الإيمان من أجل تجاوزها. فمن أراد تأسيس فكر فلسفي مستقل كان عليه أن يبرر ذلك ميتافيزيقياً. لذلك لم يكن إسبينوزا بسبب كفره خطراً على الوحي؛ بل لأنه كان يحمل بالقوة عقيدة تُعتبر خصماً للألوهية، وهذا ما لا يتطابق مع الكنائس التي تعتبر الفلسفة والدين بمثابة تمظهرات لروح واحدة. ذلك هو تصور المدرسة الرومانسية، وسيكون ذلك أيضاً تصور الأنظمة المثالية الألمانية الكبرى. لقد صارت الأزمنة أزمنة ناضجة حتى يتسنى لإسبينوزا أن يغير وجهه بعد الآن.

التقليد الألماني

من أزمة الحلولية استطاع الرومانسيون استنتاج قراءة متجددة لإسبينوزا حيث اختفت صورة الملحد التقليدية لتترك مكاناً لصورة مناقضة: «صورة الصوفي الذي يسكر بالله» (نوفاليس (Novalis))؛ وفي الوقت نفسه كانوا يقاربون حب الله حباً عقلياً من الكلمة كما وردت في «إنجيل القديس يوحنا». أما بالنسبة لغوته (Goethe) (الذي اعتبر برومثيوس (Prométhée) مناسبة حوار بين ليسنغ وجاكوبي) فقد عرف إسبينوزا بوصفه مؤلهاً، مسيحياً. لقد صرنا إذن أبعد ما نكون عن شتائم الأرثوذكسية كما عن براهين المتحررين المناهضة للمسيحية. لقد دخلت الإسبينوزية على مستوى واحد في ما للماورائيات من شرف. وقد عبَّر هيغل عن الخيار الذي يفرض على كل فليسوف بقوله: «إما الإسبينوزية، أو لا

فلسفة على الإطلاق»، لا يعني ذلك بكل الأحوال وجوب البقاء في الإسبينوزية. فهذه نقطة انطلاق مفروضة من خلال تأكيدها على الجوهر، لكن يجب ترك الأمر للجدل ليفكر في هذا الجوهر بوصفه ذاتاً، أي كجوهر وُهب حركة ذاتية، أما عند إسبينوزا فقد ظل الجوهر جامداً وفارغاً. ولذلك وبدل اتهامه بالإلحاد، يجب اتهامه بنفي الكونية، إذ لا يقدم، بعد التأكيد على التوحد الإلهي الوسائل التي تبرر وجود العالم الفعلي والمتعدد. اعتبر هيغل الصفات (الإلهية) مجرد وجهات نظر يقدمها العقل عن الجوهر الذي لا تمايز داخلياً فيه، وقد أشار إلى كيفية تصحيح الجمود الإسبينوزي، إذ تفكر في الامتداد انطلاقاً من الفكر، أي في إدخال حركة الروح وسط هذه القضية. بعبارات أخرى، إن ما قدمه هيغل عبر تقديره النقدي للإسبينوزية لم يكن إلاّ تحديداً لفلسفته الخاصة[75].

كان حضور إسبينوزا أزلياً، وقد ظهر بأشكال متعددة في الفكر الألماني؛ عند شوبنهاور الذي أشاد بقوة في الصفحات الأولى من «إصلاح العقل»، وعند ماركس، الذي قرأ عام 1841 والريشة بيده «الرسائل» و«رسالة في اللاهوت والسياسة»؛ وعند نيتشه (Nietzsche) الذي كتب إلى Overbeck في 30 تموز/يوليو 1881: «لديّ سلف، وأيُّ سلف!». وفي العام 1881 طوّر نيتشه المفاهيم الكبرى التي أحيت بعد ذلك فلسفته، وقد أمكن بعد ذلك إظهار التقارب بين فكرة laetitia وفكرة «إرادة الاقتدار»؛ بين الحب الإلهي والحب fati؛ بين الضرورة وبين العود الأبدي لذات النفس[76].

القرن التاسع عشر الفرنسي

قاد فيكتور كوزين (Victor Cousin)، أستاذ المدرسة

التوفيقية والمؤسسة الجامعية بعد ذلك، معركة على جبهتين، ضد الحسية وضد السلفية. فاعتبر نفسه أول الأمر منتسباً إلى هيغل وإلى إسبينوزا؛ حينها اتهمه أنصار اليمين بالحلولية، فترك هذه المرجعيات المزعجة ليجعل نفسه مكملاً لديكارت الذي اعتبر «أول عالم نفس فرنسي»؛ هكذا استطاع أن يؤسس الماورائيات على تحليل الوعي. بالانتماء إلى هذا التصور، قام كوزين وأنصاره باتهام إسبينوزا بتجاوز الديكارتية باحتقاره تعليمات الوعي والتجربة تاركاً نفسه لشيطان الرياضيات إلى حد تأكيد الضرورة المطلقة؛ وبذلك انغمس في الحلولية أو على الأقل في أحد شكلي الحلولية: الشكل الذي يجعل العالم مستغرقاً في الله لا العكس (لقد تمّ سماع درس هيغل)؛ فالحلولية بذلك لا يمكن ردها إلى المادية، بل إلى نوع من الانحراف الصوفي للديكارتية. بذلك استطاعت مدرسة كوزين أن توجد بعض النماذج الثابتة الذين حاضروا مطولاً في الجامعة الفرنسية وعند من يستلهمونها.

ثم نقد هذا البناء عبر فلسفة روحانية أكثر جذرية من فلسفة كوزين، وقد هاجمت هذه المدرسة ديكارت مورطة إياه مع إسبينوزا (نذكّر بتكتيك لايبنتز، ثم ان أشهر المنافحين عن هذه الاطروحة هو Foucher de Careil ناشر كتب لايبنتز غير المطبوعة). دافع كوزين في سنواته الأخيرة عن نفسه محاولاً أكثر فأكثر فصل ديكارت عن إسبينوزا. فأعلن حينها أن حلولية إسبينوزا نابعة من التقليد اليهودي، ومن القبالة بالتحديد، فالعقيدة لا تدين بعد الآن بشيء إلى العلم الديكارتي، حتى باللجوء إلى المبالغة.

أما النقد الآخر فكان ذلك الذي وجهته الوضعية التي أخذت على الكوزينية بلاغتها العاجزة عن تفسير قوانين تطور الإنسانية

الفعلية. وقد كان تين (Taine) مثالاً جيداً على ذلك، وهو الذي أعلن انتماءه إلى إسبينوزا إذ قرأ فيه هذه الحتمية التي كانت مبغوضة، حتى ذلك الوقت. ثمة قوانين يمكن شرحها تتحكم في كل أفعالنا، إنها كالقوانين التي تتحكم في موضوعات الطبيعة. في إمكاننا أن نفسر لافونتين (La Fontaine) وتيت ـ ليف، أو حتى أهواء رجل ما ومزاج شعب ما، تبعاً للنموذج الذي نجده في القسمين الثالث والرابع في كتاب «الأخلاق». كما أن إسبينوزا يبدو، وبحسب ما صوّره تين، من أوائل الممهدين للنسخة الأكثر موضوعية من العلوم الاجتماعية.

قــراءات أدبيــة

بعد ذلك مرّ زمن كافٍ كي يظهر إسبينوزا مجدداً كشخصية أدبية. أول من خاطر بإظهاره كان مترجمه إلى الألمانية وكاتب سيرته برتولد أورباخ (Berthold Auerbach). كان أورباخ هذا يهودياً ليبرالياً ربط حياته بالمعركة من أجل الديموقراطية والتقدم، وقد أشار إلى أرويل دي كوستا، وإلى إسبينوزا كممثّلين لفكر متحرر من التقليد: إن للعبقرية رسالة تقوم على قيادة الناس لطريق التقدم، إلاّ أنها تصطدم بالوهم وباللاعقلانية. وفي إنكلترا قام جورج إليوت (George Eliot) الذي ترجم «الأخلاق» و«رسالة في اللاهوت والسياسة» بنشر أخلاق إسبينوزية في رواياته، هذه الأخلاق التي تعارض بين العبودية وبين الحرية، بين أفكار مطابقة وبين أفكار غير مطابقة، الرغبة في خيرات متناهية والبحث عن الحرية. وفي فرنسا لعب إسبينوزا دور المعلم السيّئ في رواية بول بورجي (Paul Bourget) وهي بعنوان «Le Disciple»، فالبطل فيلسوف حديث تقوم حياته كلها على كلمة واحدة: التفكر. فهو

يحرم على نفسه الرحمة لأنه يقدر كإسبينوزا «إن الشفقة عند الحكيم الذي يعيش بحسب العقل، هي شفقة سيئة وغير نافعة». فهو يكره في المسيحية مرض الإنسانية. ويسند إلى داروين وإسبينوزا فكرة أن «يقوم الأخلاقي بإعادة إنتاج الكون الطبيعي بكل دقة»، وأن «الأول ليس إلاّ الوعي الشقي والذهولي للثاني». أخلاق الرواية: إن فلسفة كهذه تقود إلى الجريمة في شخص التلميذ الذي يطبق بشكل جيد مبادئ المعلم. أن يوصف المعلم كشخص «لطيف جداً» فليس لذلك أسباب مخففة: يجب أن نبرهن على أن الملحدين الفضلاء هم أكثر سوءاً من الآخرين.

التحليل النفسي

يقوم البحث في القرن العشرين خارج الفلسفة الصرفة عن الأفكار التي تجد قرابة ـ حتى ولو عامة ـ مع الإسبينوزية، أو مع الأفكار التي يمكن أن تكون هذه الفلسفة باعثة عليها. تلك هي حالة التحليل النفسي على سبيل المثال. لم يذكر فرويد إسبينوزا عملياً ولا مرة واحدة. بل هو لم يقرأه، ولا شك في ذلك، إلاّ أنه أجاب ذات يوم على سؤال يتعلق به إذ قال: إنه قد عاش دائماً وسط «جو إسبينوزي». أما العديد من القريبين إلى فرويد (لو أندريا سالومي، فيكتور تاوسك Lou Andreas-Salomé et Viktor Tausk) فكانوا يعرفون عقيدة إسبينوزا وصورته. غالباً ما أتى شبح إسبينوزا ليلاحق التحليل النفسي: وحين قطع جاك لاكان (Jacques Lacan) مع مؤسسة التحليل النفسي الرسمية ليدافع وحده عن أطروحات بدت له أكثر تطابقاً مع التحليل النفسي الفرويدي، أشار إلى الحرم الذي أدى إلى نفي إسبينوزا من كنيس أمستِردام.

اليهودية في القرنين التاسع عشر والعشرين

لعبت الإشارة إلى إسبينوزا دوراً في حركة الأنوار اليهودية (La Haskala). فقد اعتُبر أحد الممهدين للخروج من الغيتو ومن حركة انفتاح اليهودية المتحررة من التقليد الديني. في فترة لاحقة اعتبر الفيلسوف اليهودي البرليني قسطنطين برونر إسبينوزا في عداد من استلهمهم مطوراً عقيدة في وحدة النفس والجسد لم تلاقِ نجاحاً كبيراً عند الفلاسفة المحترفين بل كان لها تأثيرها الكبير في أوساط الأطباء والبيولوجيين. أخيراً وفي الحركة الصهيونية لعبت شخصية إسبينوزا دوراً لا مجال لإنكاره، إنها حالة بن غوريون (Ben Gourion)، وحالة جوزيف كلوسنر (Joseph Klausner) مؤرخ اليهودية وأحد مؤسسي الجامعة العبرية في القدس.

آداب القرن العشرين

لم يكن من المنتظر أن نجد بين المعجبين بإسبينوزا كاتباً ارتبط بالنازية. ومع ذلك فهذه كانت حالة إروين غيدو كولبنهاير (Erwin Guido Kolbenheyer). صحيح أن روايته Amor Dei كانت سابقة على مرحلة دكتاتورية الاشتراكية ـ القومية (1908)، إلا أن الأفكار التي تسودها قد طبعت بنوع من اللاعقلانية وبعبارة أفراد كبار، ما يترك انطباعاً عن تطور الكاتب اللاحق: فالجماهير في الرواية ليست إلاّ تجسيداً لقوة حيوية تحمل بذور دمارها بذاتها؛ والشعب قد ولد للعبودية؛ والفرد الشاذ (وإسبينوزا منهم بالمصادفة) قد فتن بقوة الجماعة هذه إلاّ أنه يرفض هذه الفجاجة الحيوانية.

أما التقليد المثالي العقلاني فقد أخذ عن إسبينوزا درساً آخر مختلفاً. لقد أشار رومان رولان (Romain Rolland) إلى «وميض إسبينوزا» بين «وميض فرناي (Ferney) و«وميض تولستوي (Tolstoy)»: كل ما هو موجود، موجود في الله، وأنا أيضاً أنا في الله في غرفتي الباردة حيث يهبط ليل الشتاء، افرُّ إلى لجة الجوهر، وسط شمس الكينونة البيضاء». ينهي جوليان بندا (Julien Benda) كتابه «La Trahison des Clercs»، الذي أُعد أساساً ضد لاعقلانية موراس وبارّيس (Maurras et Barrès) بتحليل الشعور الجمالي الذي يؤسس سراً لبراهين موراس. وهو يناقضه «بالنموذج المعارض تماماً»، تاركاً للقارئ أن يحكم بنفسه من هو إلى جانب «العقل». و«النموذج المعاكس» قد تجسد بعبارات مقتبسة من إسبينوزا[77].

ولإسبينوزا حضوره أيضاً في الآداب الخيالية. ففي رواية La Fabrique d'Absolu، لِكاريل كوبيك (1924) (Karel Capek)، يكتشف أحد المهندسين آلة تحلل المادة بشكل كامل وتحرر المطلق - الله الموجود في هذه المادة. فهي تنشر الله في العالم بحالة صافية وجادة - من هنا كان لا بدّ من الوصول إلى كوارث. في فصل حمل عنوان «الحلولية» يسأل المهندس الحرفي الذي أبدى اهتماماً باختراعه، إذا ما كان قد قرأ إسبينوزا ثم يسأله: «هل تعرف ماذا كان يعلم إسبينوزا؟ وأن المادة ليست إلاّ تمظهراً، أو مظهراً من مظاهر الجوهر الإلهي، فيما المظهر الآخر هو النفس». أخيراً يعترف خورخي لويس بورخيس (Jorge Luis Borgès)، الذي خصص كتابات عدة لإسبينوزا بإعجابه الشديد بفيلسوف «يبني الله حتى في شبه الظل».

خلاصة

هل في إمكاننا إعطاء صفة للإسبينوزية؟ إن تاريخ تقبُّل هذه الفلسفة لا يمكن أن يحرمنا من الإجابة. فغالب الأحيان تقول هذه الأحكام أكثر مما تحمله على النظام بذاته؛ فهي تشير إما إلى مسافة ما أو إلى إعجاب، فهي تسمح بترتيب نظري جديد. إنها ساعدت أحياناً على التفكير على الأقل؛ والتفسيرات الخاطئة ليست مجانية والتأويلات ليست مطابقة.

لم يكن إسبينوزا، لا روحانياً ولا صوفياً ولا حلولياً. وقد رأينا كيف يتوجب علينا استعمال كلمات أخرى بحذر شديد مثل الإلحاد والمادية، فإذا كانت تشير فعلاً إلى شيء ما فهي تشير إلى مواقف على مسرح استراتيجي أكثر مما تشير إلى وصف مضمون العقيدة.

في نهاية الأمر، إن الصفة التي أفضل ما تكون تناسباً لوصف الإسبينوزية، هي دون شك صفة «العقلانية». وبما يتناسب أيضاً مع فلسفات أخرى، لا بدّ من تحديد هذه العقلانية بالذات. إنها عقلانية مطلقة، والعبارة التي نستعيرها من غيرولت ومايترون (Gueroult et Matheron) لا يجب أن تخدعنا؛ فلا يعني ذلك القول إن العقل هو في كل مكان، ودفعة واحدة؛ بل يعني أن الواقع يفهم عقلياً بشكل كلي؛ وأن لا شيء عندنا أفضل من العقل

لنفهم الطبيعة، بما في ذلك طبيعة الإنسان. عقلانية تاريخية. والعبارة قد تفاجئ الذين يرون في إسبينوزا فيلسوفاً توجه كليّةً نحو إله بالكاد يعرف شيئاً عن الوجود الإنساني؛ بل هي عبارة تشير بشكل جيد إلى من يتفكر في الإنتاج التاريخي لمعايير الحقيقة، وفي تطور مختلف أشكال الكنائس والدول، تاريخ الحرية العيني. عقلانية مناضلة. لا يعني الأمر هنا وجوب الرجوع إلى بعض الخبريات (حتى لو كانت ذات دلالة)، أو إلى بعض الصيغ الحاسمة بوجه الظلامية (Boxel أو Burgh)، بل التذكير بأن للنظام هدفاً، وبأن كل ما قيل ينزع باتجاه غاية ما: أن يتقاسم الناسُ جميعاً السِّلم والامان والحرية السياسية؛ وأن يتقاسموا فيما بينهم أيضاً تحرر النفس إلى الحدّ الاقصى.

الهوامش

(1) Carl Gebhardt, Spinoza. Lebensbeschreibungen und Dokumente, Hambourg, F. Meiner, 1914.

طبعة جديدة منقحة قام بها: Manfred Walther, 1998.

(2) Kœnrad Œge Meinsma, Spinoza en zijn kring. Historisch-Kritische Studïen over Hollandsche vrijgeesten, La Haye, 1896.

أعيد طبعه (Utrecht 1980) وترجم إلى الفرنسية 1984 Vrin.

(3) Jacob Freudenthal, Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und Michtamtlichen Nachrichten, Leipzig, 1899.

(4) حول عمل غبهاردت (الهامش 1) راجع للمؤلف نفسه Judaïsme et Baroque، طبعه S. Ansaldi، Pups, 2000.

راجع أيضاً:

I.S. Revah, Spinoza et le Dr. Juan de Prado, Paris la Haye, Mouton, 1959.

وقد استعيد في: Des Marranes à Spinoza, Vrin, 1995.

(5) A.M. Vaz Dias et W.G. van der Tak, Spinoza mercator et autodidcatus, La Haye, Martinus Nijhoff, 1932.

أعيد نشر هذه الدراسة وأخرى مكملة عام 1982 في:

Studia Rosenthaliana et les Meddedelingen vanwege het Spinozahuis.

بعنوان: .Spinoza Merchant and Autodidact

(6) إن السيرة الأفضل حالياً هي سيرة (Steve Nadler) التي أخذت المستجدات منذ مابسما بعين الاعتبار.

Spinoza. A Life, Cambridge UP, 1999.

راجع أيضاً: Theun De Vries, Spinoza in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Rowohlt, Hambourg, 1970.

(7) عام 1663 فرضت الدول صيغة صلاة عامة نصف نفسها فيها «بالسيدة» وقد حذف منها اسم عائلة (Orange). عارض العديد من أساقفة أسرة Orange بسبب هذا القرار Jan de Witt.

(8) J. Rowen, John De Witt, Grand Pensionary of Holland, 1625-1672, Princeton UP, 1978.

(9) Catherine Secrétan, Les Privilèges, berceau de la liberté: la Révolte de Pays-Bas aux sources de la pensée politique moderne (1566-1619), Vrin, 1990.

(10) تُرجم القسم الأول من كتابهم على يد:

Madeleine Francès: La Balance politique, 1937.

(11) Nobbs, Theocraty and Toleration, Cambridge UP, 1938.

(12) Paul Dibon, La Philosophie Néerlandaise au Siècle d'Or, Elsevier, 1954.

(13) (أحرق ـ اقطع) هكذا كان Juste Lispe يؤوّل الحق الذي يتمتع به العاهل للحفاظ على جسم الدولة بالقوة، تماماً كما يستعمل الطبيب كل الوسائل للحفاظ على صحة المريض.

(14) يشير إسبينوزا إلى قواعد الفن التاريخي في الفصل التاسع من «رسالة في اللاهوت والسياسة».

(15) C. Secrétan, «Le Marchand Philosophe» de Caspar Barlaeus, Champion, 2002.

(16) Weip van Bunge, From Stevin to Spinoza, An Essay on

Philosophy in the Seventecth - Century Dutch Republic. Brill. 2001.

(17) تُبرز مراسلات الأخوة هوغنز النقاشات والخصومات بينهم وبين إسبينوزا حول صنع هذه الآلات. راجع:

E. Keesing. Les Frères Huygens et Spinoza. Cahiers Spinoza. V. 1985.

كما أن الرسائل المتبادلة بين إسبينوزا ولايبنتز قد تناولت عام 1671 موضوع العدسات البصرية.

(18) Theo Verbeek. La Querelle d'Utrecht. 1988; E. J. Bos. The Correspondance Between Descartes and Henricus Regius. Utrecht. 2002.

(19) Hans Bots et Françoise Waquet. La République des Lettres. Belin-de Boekh. 1997.

(20) P. Hazard, La Crise de la Conscience Européenne. Paris. 1935. Jonathan Israel. Radical Enlightenment. Oxford UP. 2001

(21) M. Bataillon. Érasme en Espagne. Recherches sur l'Histoire spirituelle du XVI Siecle Droz. 1937.

(22) راجع أعمال Americo Castro (التي تضفي الموضوع بشكل تقريري أكثر منه برهاني) وراجع:

A. Sicroff. Les Controverses des Status de Pureté de Sang. Didier. 1960

(23) الإمكانية الأولى هي ما قدمه Revah، الذي يولي الوثائق الانهامية ثقة زائدة. أما الثانية فتعود إلى Saraiva. Inquisiçâo et Cristâos. Porto. 1969.

(24) حين يشير أروبل دي كوستا في سيرته أن أباه كان «مسيحياً حقاً» فهو يشير دون شك إلى موقف من هذا النوع.

Jean-Pierre Osier, D'Uriel da Costa à Spinoza, Berg International, 1984.

(25) H. P. Salomon, Coïmbre 1998.

(26) Y. Kaplan, From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro, Oxford, UP, 1989.

(27) Philippe de Limborch, De Veritate religionis christianae amica collatio cum erudito judaeo, Gouda, 1687.

وفي هذا العمل ظهر لأول مرة كتاب Uriel da Costa, d'Exemplar humanae vitae.

(28) وقد وجد هذا Wiel da costa, l'exame das tradiçoes hariseas الكتاب وطبعه H.P.Salomon, Brill, 1993

(29) نشر كاتف «Excuse à MM. des Nucomedites» ينتقد الذين رغم اقتناعهم بصحة الأطروحات الإصلاحية قد ظلموا في صفوف الكاثوليك. راجع:

Carlo Ginzburg, Il nicodemismo. Simulazionee dissimulazione religiose nell'Europa del' 500, Turin 1970.

(30) Cahiers Spinoza III, «Spinoza et les Juifs d'Amsterdam», 1980; Gabriel Albiac, La synagogue vide. Les sources marranes du spinozisme, PUF, 1994; Y. Yovel, Spinoza et autres hérétiques, Le Seuil, 1991.

(31) تعرّف كل من توماس سالوفو الدومنيكي، والقبطان بيرير دي مالترانيلا إلى برادو وإسبينورا في أمستردام، وبعودتهم إلى مدريد رووا كل شيء عن التفتيش؛ فقد نقلوا عن محدثيهم أن الله غير موجود إلا فلسفياً، فالنفس تموت مع الجسد. والشريعة اليهودية خطأ وهم يبحثون عن الأفضل لتعليمه. فذلك ليس إعلان إلحاد. إنه رفض للديانات المنزلة وإعلان بحث. يجعل الدومنيكي هذا الموقف موقفاً إلحادياً فكل من كان لاهوتياً يعرف أن من لم يكن يهودياً، أو مسيحياً (أو وثنياً) فهو ملحد.

أما بيريز دي مالترانيلا ولأنه لم يكن صاحب قانون تأويلي مسبق فقد نقل أقوال المرتدين بشكل أكثر أمانة.

(32) يكتب Ames إلى مرغريت فيل Fell «ملكة الكويكرز» «ثمة يهودي في أمستردام». وفي الرسائل اللاحقة يطلب منها القيام ببعض الترجمات. أما ر. بوبكين فقد بالغ دون شك في تأويلاته لهذه الوثيقة (إذ لا شيء يشير واقعاً إلى أن هذا اليهودي هو إسبينوزا).

(33) Menasseh ben Israel, Espérance d'Israel, Vrin, 1979, تقديم وترجمة وتعليق G. Nahon, et H. Méchoulan.

(34) ج. شوليم، أشار إلى نجاح السبتية خاصة بعد انتحال زعيمها الإسلام، على حساب العقلية المرانية؛ فإذا لزم الأمر ولأسباب أخروية أن يعتنق المسيح ديانة خاطئة، فإن المسيحيين الجدد قد برروا اعتناقهم ذلك أيضاً.

(35) حول كل هذه المسائل، انظر:

C.B. Hylkema, Reformateurs, Haarlem, 1900; Kolakowski, Chrétiens sans Église, Gallimard, 1969.

(36) Jean - Pierre Osier, Faust Socin, ou le Christianisme Sans Sacrifice, Cerf, 1996; Andreas Wissowatius, Religio rationalis, Harrassowitz, 1982.

وفي مكتبة إسبينوزا نجد تاريخ كنيسة السوسيني ساندبوس، وقد استقى معارفه من هذا التاريخ الذي يعارضه مع ألبرت بورغ في الرسالة رقم 76.

(37) H. Méchoulan, Revue des Études Juives, 135, 1976, p. 51-65.

(38) راجع أعمال: C. Louise Thijssen-Schoute et de H. Hubbeling.

(39) Een Ligt schijnende in duystere plaatsen, éd. H. Vandenbossche, Bruxelles, 1974.

(40) أعيد طبع الرواية، وثمة الرواية مع مقدّمة من جانب جيراردين مارشال، أمستردام 1991. نشير أيضاً إلى أن كتابات Koerbagh وكتاب La vie de Philopater قد أعيد نشرهما بالهولندية. وإذا كان إسبينوزا قد ظل بمعزل عن الملاحقة فلأنه كتب أعماله باللاتينية. وحين علم أن كتابه

«رسالة في اللاهوت والسياسة» هو قيد الترجمة إلى لغة شعبية أبدى اعتراضه على الفور (الرسالة 44).

(41) لم يتورع الأسقف Brum، الذي رفض Stouppe في، La Vraie Religion des Hollandais، من الإشارة إلى ذلك.

(42) استخلص Eugène Sue الحبكة من روايته Latréauemont، حيث وضع كاتب Chants de Maldoror، اسمه المستعار.

(43) Piet Steenbakkers, Spinoza's Ethica from Manuscript to Print, Assen, Van Gorcum 1994.

(44) بالمقابل، إنه يشكل جزءاً من أفق بعض الكاثوليك، وبخاصة المؤمنين الذين اعتنقوا المسيحية: وقد اهتم كلٌ من ستينون وألبرت بورغ باعتناقه المسيحية. ثمة سلسلة جنسينية (مذهب مسيحي متشدد) تمرُّ عبر الوكيل الرسولي في البلدان المنخفضة، واسمه Neercassel.

(45) H. Mechoulan, Spinoza et l'Espagne, Cuadernos Salmantinos de philosofia, Salamanque, XI, 1984, 435-459; Atilano Dominguez (dir) Spinoza y Espana, Editiones de la Universidad des Castilla - La Mancha, 1994; Y.H. Yerushalmi, Sefordica, Chandeigue 1998; Saverio Ansoldi, Spinoza et le baroque, Kimé, 2000.

(46) F. Biasutti, La dottrina della scienza in Spinoza, Bologne, 1979.

(47) وفي رسالته الأخيرة إلى تشيرنهاوس: «سأحدثك ذات يوم عن ذلك، وبشكل أكثر وضوحاً، إذا ما أُعطيت لي الحياة، إذ لم يُتح لي حتى الآن أن أرتب شيئاً عن هذا الموضوع». (الرسالة 83).

(48) نشر بوهمر (Boehmer) ملخصاً عن ذلك في La Vie de Colerus) Halle 1852). ثم تمّ لاحقاً نشر النص بالذات في مخطوطين (يُشار إليهما عادةً بـ A وB). وقد قام فان فلوتن عام 1867 بنشرهما في ملحق عن أعمال إسبينوزا.

(49) يعود هذا الخط التأويلي إلى القرن التاسع عشر. ثم وصل الأمر إلى أثر مفيد، طباعة أعمال ليون العبراني على يد (Gebhardt).

(50) F. Miguini. Per la datazione et l'interpretazione del Tractatus de intellectus emandatione di Spinoza, La Cultura, 17 (1979), p. 87-160.

إلا أن أعمال Introduzione a Spinoza, Bari, Laterza, 1983, ميني (Mignini) نجحت في إعطاء الرسالة المختصرة كامل أبعادها.

(51) Charles Ramond, Les Mille et une Passions du Court Traité, in Spionza et la pensée moderne, L'Harmattan, 1998, p. 11-26.

(52) لقد تم تقريب الحوارين من حوارات ليون العبراني (Abravanel) وقد كان لدى إسبينوزا ترجمة إسبانية عنها.

(53) حول فيزياء «المبادئ»، راجع دراسة Audré Lécrivain في Cahiers Spinoza I, II (1977-78).

(54) أُشير صراحةً إلى Heerebord في الفصل الأخير من القسم الثاني، في الإشارة إلى الإرادة.

(55) حول الوعي، راجع: Lia Levy, L'Automate Spirituel, La Naissance de la Subjectivité Moderne d'Après l'Ethique de Spinoza, Van Gorcum, Assen, 2000.

(56) نقد «رسالة اللاهوت والسياسة»، الفصل الرابع، المقطع الأول.

(57) لذلك نجد أن أنصار البيئة الذين يحتجون باسبينوزا هم يفعلون ذلك مع رفضهم المنطق. نجد مثالاً على هذه المسيرة في أعمال Arne Naess.

(58) «الأخلاق»، V، حاشية 36. وفي الفقرة اللاحقة من «الأخلاق» نجده يسمي النوعين الثاني والثالث معاً. «الأخلاق» V، 38.

(59) حول العلم الحدسي، راجع: P. Cristofolini, La Scienza Intuitiva di Spinoza, Naples, Morano, 1987.

(60) حول نظرية إسبينوزا عن العواطف راجع: Michael Schrijvers,

Spinozas Affektenlehre, Berne, Haupt, 1989.

(61) حول الزمن، الديمومة والأزلية عند إسبينوزا، راجع:

P.-F Moreau, L'Expérience et l'Éternité, PUF, 1994; Y. Prelorenzos, Temps, Durée et Éternité dans les Principes de la Philosophie de Descartes, de Spinoza, PUPS, 1996; Chantal Jaquet, Sub specie aeternitatis, Kimé, 1997; Nicolas Israël, Spinoza, Le Temps de la Vigilance, Payot, 2001.

(62) هذا ما أظهره بوضوح É. Balibar, Spinoza et la Politique, PUF, 1985, الفصل الثالث.

(63) Ph. Cassuto, Spinoza Hébraïsant, L'Hébreu dans les Tractatus Theologico-Politicus et dans le Compendium Grammatics Hebraeae Linguae, Peeters, 2000.

(64) راجع أعمال R. Popkin عن Nathan Schapira (الذي لم نعرف آراؤه إلاّ من خلال الذين يعتقدون بملك المسيح على الأرض).

(65) «رسالة في اللاهوت والسياسة»، الفصل XX، مقطع 15.

(66) الرسائل 30 و43.

(67) بكل الأحوال، لقد فهم أن الاتهام إنما يتناول الأخلاقيات أكثر مما يتناول وجود الله، ذلك أنه في رسالة إلى فالتهوزن يقول: «أنا أؤمن بالله» بل يقول: «انظر كيف أتصرف - أنا أحتقر الثروات والتشريفات». (رسالة 43).

(68) J. Lagrée (dir), Spinoza et la Norme, Presses uni. Franc - comtoises, 2002.

(69) بالنسبة لفرنسا، راجع الفصول الأولى من أطروحة Vernière، وبالنسبة لألمانيا راجع دراسة M. Walther في المجلد:

Spinoza entre Lumières et Romantisme (Cahiers de Fontenay, 1985).

راجع أيضاً أعمال مؤتمر Cortona تنظيم P. Cristofolini, L'hérésie spinoziste, La discussion sur le TTP 1670-1677, APA-

Holland UP, Amsterdam, Maarssen, 1995.

(70) Bayle, Ecrits sur Spinoza, Berg international, 1983.

(71) G. Friedmann, Leibniz et Spinoza, NRF, 1945 (3e éd., 1974); E. Yakira, Contrainte, Nécessité, Choix, La Métaphysique de la Liberté chez Spinoza et Leibniz, Zurich, Éditions du Grand Midi, 1989. Studia spinozana 6, Spinoza and Leibniz, 1990; R. Bouveresse, Spinoza et Leibniz, L'Idée d'Animisme Universel, Vrin, 1992.

(72) Der Spinozismus in Jüdentumb, Amsterdam, 1699; Elucidarius Cabbalisticus, Amsterdam, 1706.

(73) P. Vernière, Spinoza en France jusqu'à la Révolution, 1954, IIe partie, chap. 4.

(74) ثمة صدى آخر للإسبينوزية نجده عند Dom Deschamps راجع: G.B. Di Noi, Lo spinozismo critico di Leger-Marie Deschamps, Millella, Lecce, 1985.

(75) حول شكل النظاميين، راجع: Macherey, Hegel ou Spinoza, Masperos, 1978, La Decouverte, 1990.

(76) Y. Yovel, Spinoza et d'autres hérétiques, IIe partie, chap. 5.

(77) La Trahision des Clercs, Grasset 1927, p. 300.

يتعلق الأمر بالأسطر الأخيرة من الملاحظة الأخيرة في الكتاب. والاستشهاد يأتي من الصفحة الأخيرة من ملحق «الأخلاق I»: «إن كمال الأشياء يُقاس بطبيعتها فقط، والأشياء ليست كاملة لأنها إما تجرح حواسنا، أو تمتدحها».

ببيليوغرافيا

INSTRUMENTS DE TRAVAIL

J. Préposiet, *Bibliographie spinoziste*, Belles Lettres, 1973.

Bulletin de bibliographie spinoziste, in 4e Cahier annuel des *Archives de Philosophie*, depuis 1979.

Emilia Giancotti-Boscherini, *Lexicon spinozanum*, La Haye, Nijhoff, 1972.

Fokke Akkerman, *Studies in the posthumous Works of Spinoza*, Groningue, 1980.

ÉDITIONS DES ŒUVRES COMPLÈTES

Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt, éd. J. Van Vloten et J. P. N. Land, La Haye, Nijhoff : 2 vol., 1883 ; 3 vol., 1895 ; 4 vol., 1914.

Spinoza Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Carl Winter, Heidelberg, 1925.

Spinoza, *Œuvres*, éd. publiée sous la dir. de P.-F. Moreau, Paris, PUF, 1999.

TRADUCTIONS

La traduction complète la plus commode est actuellement celle de Charles Appuhn, Garnier, rééd. « GF », 4 vol. Il existe diverses traductions d'œuvres séparées.

Site web consacré à Spinoza http://www.aspinoza.com

المحتويات